THE ROYAL CANADIAN INSTITUTE

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/revuedelhistoire1314pari

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME TREIZIÈME

ANGERS, IMP. BURDIN ET Cie.

P
Relig
R

(ANNALES DU MUSÉE GUIMET)

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

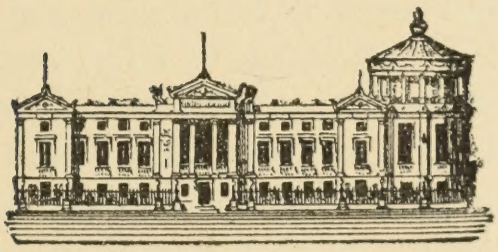
M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; P. DECHARME, doyen de la Faculté des lettres de Nancy; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. MASPERO, de l'Institut, directeur général des musées d'Égypte ; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; E. STRŒHLIN, professeur à l'Université de Genève; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

SEPTIÈME ANNÉE

TOME TREIZIÈME



UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1886

BL
3
R4
t.13-14

616464
10.8.55

MYTHOLOGIE ET FOLKLORISME

LES MYTHES DE KRONOS ET DE PSYCHÉ

I

Considérations générales

La mythologie et le folklorisme (ou le folk-lore) paraissent s'être déclaré la guerre. Les folkloristes ont la prétention de supprimer les mythographes et l'un d'eux a même écrit que les jours de ces derniers étaient comptés. On aurait plus naturellement pensé que ces deux genres d'étude, en raison de leurs rapports intimes, devaient se développer parallèlement en se prêtant un mutuel appui. Au lieu de se soutenir, ils se divisent et se combattent. L'école mythologique a brillé, dans le siècle actuel, d'un vif éclat. Des hommes de grand talent, d'une érudition profonde, tels que A. Kuhn en Allemagne et Max Muller en Angleterre, ont su, grâce à une science philologique des plus étendues et à une remarquable ingéniosité d'esprit, donner à l'interprétation des mythes un tour nouveau, et la carrière nouvelle dans laquelle ils faisaient entrer la science mythologique paraissait pleine de promesses. Peut-être ont-ils voulu avancer trop vite et résoudre trop de questions à la fois. Entraînés par les premiers succès que leur méthode avait obtenus, ils n'ont pas su en modérer l'application. Toujours est-il que le mouvement mythologique paraît s'être arrêté; il a été remplacé par un mouvement

folkloriste dont les principaux directeurs voudraient faire perdre aux mythographes une partie, sinon la totalité, du terrain que ceux-ci avaient gagné. Les mythographes croyaient trouver dans le folk-lore un auxiliaire; tous les documents qu'un ardent labeur et de patientes recherches rassemblaient sur les anciennes croyances de l'humanité leur semblaient autant de matériaux dont ils allaient pouvoir profiter pour le développement de leur science. Ils ont été péniblement surpris lorsque les folkloristes, contestant tout ce que l'on croyait acquis, se sont déclarés leurs adversaires. Les directeurs du journal *Mélusine,* en France, nient les interprétations données aux mythes par les philologues. En Angleterre, nous voyons le même fait se produire ; M. Andrew Lang a publié dans diverses revues, contre l'école mythologique, une série d'articles qu'il a réunis en un volume sous le titre de *Custom and Myth;* ce volume en est à sa seconde édition.

C'est à propos de ce dernier ouvrage, dont la valeur réelle ne saurait d'ailleurs être méconnue, que nous voudrions rechercher ce qu'il peut y avoir de vrai ou d'erroné dans les arguments des folkloristes contre les explications des mythes par les philologues. Dans cette question, comme dans beaucoup d'autres, les deux partis ont d'excellentes raisons à faire valoir ; leurs conclusions sont trop absolues. Il importerait d'abord de s'enquérir s'il y a une différence et quelle différence il y a entre la mythologie et le folklorisme, ou plutôt entre un document mythique et un document folklorique. Nous ne pouvons pas en demander la définition aux deux écoles; elles ne s'entendent pas à ce sujet. Elles s'accordent bien pour travailler à réunir une même collection de matériaux; elles se séparent quand il faut en faire la classification ; l'une voit des mythes partout, l'autre déclare qu'il n'y en a nulle part. Celle-là croit trouver dans tout récit populaire les traces d'une ancienne légende religieuse, celle-ci le nie complètement. N'auraient-elles pas toutes deux tort et raison à la fois ? N'est-il pas naturel de penser que certains contes

contiennent des mythes et que d'autres n'en contiennent pas? La distinction du récit mythique et de celui qui ne l'est pas ne sera sans doute pas toujours facile à faire; on aura souvent beaucoup de peine à séparer, dans une même légende, ce qui est mythique et ce qui ne l'est pas, lorsque les éléments auront été mélangés. A cet égard, la lutte des deux écoles n'est pas près de finir. Quoi qu'il en soit, il est nécessaire de tenter l'épreuve et il y a certainement des cas où le doute ne sera guère permis.

Mais d'abord il faut se demander qu'est-ce qu'un mythe, et qu'est-ce qu'un fait de folklore. « De même que l'archéologie ramasse et classe les haches et têtes de flèches, restes matériels des anciennes populations, le folklore, dit Lang[1], collectionne et classe leurs restes immatériels, les superstitions et les récits qui ont traversé les âges, les idées qui ne sont plus de notre temps, mais que l'on y retrouve encore. A proprement parler, le folklore ne s'occupe donc que des légendes, coutumes et croyances du peuple, c'est-à-dire des classes que l'éducation a le moins modifiées et qui ont fait le moins de progrès. Mais le folkloriste reconnaît bien vite que ces classes arriérées ont les mêmes croyances et les mêmes coutumes que les races sauvages, et il est ainsi conduit à rechercher chez ces races les usages, les mythes, les idées qu'il retrouve sous une forme encore grossière chez les paysans européens. Enfin il étudie les usages et les idées analogues qu'il retrouve chez les nations civilisées dans les éléments les plus mobiles de la vie sociale, c'est-à-dire dans les rites, les cérémonies et tout ce qui touche à la religion. » Le folklore étant ainsi défini, on ne saurait en séparer la mythologie.

Reste donc à savoir ce qu'est la mythologie et à faire le lot des mythographes dans l'ensemble des matériaux recueillis par le folklore. L'essence du document mythologique, a dit Max Muller, est d'être inintelligible, étrange, absurde ou

1) *Custom and myth*, 2e édition, page 11.

miraculeux[1]. Nous acceptons cette définition; nous pensons qu'il y a mythe toutes les fois qu'on est en présence d'une action surnaturelle ou incompréhensible; un personnage mythique est celui qui accomplit des actions surnaturelles. Les dieux, les héros, les démons appartiennent à la mythologie; tout ce qui est du domaine religieux en fait partie, mais n'en est pas cependant l'unique objet.

Pour trier les récits mythiques, on ne devra pas oublier qu'aujourd'hui le mythe ne se présente jamais à nous sous sa forme simple et première. En passant par un grand nombre de bouches, il se transforme, s'allonge, se modifie de diverses manières et devient souvent difficile à reconnaître. Plusieurs mythes se mélangent fréquemment les uns avec les autres et arrivent parfois à constituer d'assez longs récits. Dans le développement d'un conte, on ajoute à l'action primitive des faits secondaires qui souvent ne sont plus des faits mythiques, mais des actes de la vie ordinaire et normale de l'homme. Les noms des personnages varient et des personnages mythiques peuvent être remplacés par des personnages qui ont réellement existé et auxquels on attribue ainsi des exploits miraculeux. Ceci doit faire comprendre la difficulté qu'on éprouve souvent à décider de la catégorie dans laquelle il faudra ranger tel ou tel récit, et les discussions qui peuvent survenir à ce sujet. Ce n'est qu'à l'aide de nombreux documents, de la dissection raisonnée des récits, de la comparaison intelligente des textes, qu'on peut espérer d'arriver à des résultats certains, et, quoiqu'en disent les folkloristes, ceci n'est guère possible aujourd'hui que pour la mythologie aryenne.

C'est peut-être cette même difficulté qui empêche certains folkloristes de reconnaître la possibilité d'une séparation entre le folklore et la mythologie; mais ce n'est là qu'un premier sujet de dissension entre les deux écoles. Il y en a

1) *What makes mythology mythological, in the true sense of the Word, is what is utterly inintelligible, absurd, strange, moriraculous.* Article de janvier 1882, dans le *Nineteenth century*, cité par Lang, *O. c.*, p. 197.

un second, qui nous paraît beaucoup plus sérieux, lorsqu'il s'agit de déterminer l'usage que l'on doit faire des documents recueillis.

Quel est le but des études folkloriques? Ont-elles seulement pour objet de satisfaire le plaisir qu'on peut éprouver à collectionner, à amasser des matériaux? On le croirait, à entendre certains folkloristes qui se refusent, sinon à tout jamais, du moins pour longtemps encore, à tirer parti de ces matériaux tant que le nombre n'en aura pas considérablement grossi. Ceux-là, il faut le reconnaître, se contentent de peu. Amasser pour le plaisir d'amasser, c'est la jouissance de l'avare qui n'a jamais été regardée comme une jouissance de l'ordre intellectuel. Si tout devait se borner là, ce ne serait vraiment pas la peine de fouiller le passé avec tant d'ardeur. Ces études doivent avoir une destination plus élevée; elles doivent servir à faire comprendre le mode de développement de l'intelligence humaine et la marche de nos connaissances. Les folkloristes s'imaginent-ils qu'à la fin du xixe siècle, nous n'avons pu encore réunir assez de faits pour oser en tenter l'explication et la théorie? Mais quelque peu nombreux que soient ces faits, le premier devoir de la science est de découvrir en vertu de quel enchaînement d'idées ils se sont produits; c'est là d'ailleurs un besoin de l'esprit auquel nous ne saurions nous soustraire. L'explication n'est pas d'abord satisfaisante, peu importe : ce n'est jamais qu'avec des théories même erronées, en les rectifiant et les améliorant à la suite des discussions et des critiques qui suivent leur exposition, que l'on arrive progressivement à la vérité. Et d'un autre côté a-t-on raison quand on met en avant l'insuffisance des documents? Oui peut-être, s'il s'agit du folklore des peuples non aryens; quant au folklore aryen, il est facile de voir que les récits nouveaux que l'on recueille aujourd'hui ressemblent singulièrement à ceux que l'on connaît déjà, ou n'en diffèrent que par des détails qui n'en sauraient altérer l'explication générale. Vouloir attendre l'avenir pour commencer à raisonner sur ce sujet, c'est donner un prétexte

à la paresse ou chercher à masquer son impuissance. Est-ce qu'Aristote attendait, pour faire la théorie de l'arc-en-ciel, que les lois de la lumière aient été découvertes par les physiciens modernes? Lui a-t-on reproché de l'avoir essayée? Les folkloristes auraient-ils la prétention d'arriver du premier coup à la vérité définitive, le jour où ils se décideront à sortir de leur inertie?

Laissons les folkloristes, s'ils le désirent, se borner à collectionner des faits. Ils ne sauraient empêcher que l'on ne fasse un choix dans ces faits et qu'on ne raisonne dessus. Laissons-les étendre autant qu'ils voudront le champ de leurs recherches; qu'ils y comprennent toutes les religions, ainsi que croient devoir le faire quelques-uns qui considèrent tous les dogmes, même les plus récents, comme partie intégrante du folklore. Le mythographe pourra toujours retrouver ce qui est de son domaine.

En réalité, ce qui est important, ce n'est pas tant la classification que l'interprétation des documents, et c'est parce qu'ils ne sont pas d'accord sur cette interprétation que les mythographes et les folkloristes se font la guerre. Ces derniers en veulent surtout aux philologues qui ont eu l'audace d'intervenir dans ces questions. « La mythologie, dit M. Lang, ne saurait être étudiée fructueusement si on la sépare du folklore, et l'une et l'autre ne sauraient se passer des connaissances anthropologiques[1]... Quant à cette vieille école qui avait la prétention d'expliquer le mythe par la philologie, elle peut être traitée comme n'existant pas, ses derniers jours sont comptés[2]. » Malgré l'autorité de M. Lang, nous croyons que la philologie a encore beaucoup à nous apprendre; si l'anthropologie et d'autres sciences sont également utiles à celui qui veut comprendre les mythes, la philologie est indispensable. La nouvelle école, qui veut s'en passer, ne paraît pas avoir fait avancer beaucoup la question.

1) *O. c.*, p. 12.
2) *O. c.*, p. 19.

Max Muller disait qu'il y avait deux manières d'expliquer l'élément surnaturel ou mythologique et qu'il n'en concevait pas d'autres. La première, qui est celle à laquelle Évhémère a attaché son nom, regarde tous les personnages mythiques comme des personnages qui ont réellement existé, qui ont joué un rôle important dans la société dont ils faisaient partie, et dont la biographie, transmise oralement dans le cours d'une longue suite d'années, a été développée, embellie, amplifiée au point de comprendre des actions qui dépassent les forces de la nature humaine. Si cette théorie était vraie, il est certain que la mythologie, telle qu'on la conçoit généralement, n'existerait pas et les folkloristes auraient raison de faire rentrer toutes les légendes dans une seule et même catégorie. Elle paraît cependant abandonnée aujourd'hui, et malgré les efforts tentés par quelques écrivains de notre siècle pour la faire revivre, on peut croire qu'elle a fait son temps.

Contrairement à cette opinion, l'école des mythographes philologues regarde l'introduction de l'élément surnaturel dans le mythe comme un fait normal dû à l'influence du langage sur la pensée ; elle croit que les légendes inintelligibles des dieux et des héros deviendraient intelligibles si on pouvait en retrouver le sens originaire, et elle s'applique à découvrir ce sens.

Avant d'aller plus loin, nous ferons remarquer que cette dernière école est la seule qui tente une explication. Les évhéméristes n'expliquent rien. Quand ils ont remplacé les dieux par des hommes, ils ne nous apprennent pas comment l'on a attribué à ceux-ci des actes qu'aucun homme n'a jamais pu faire. La question reste entière et sans solution.

M. Lang, au nom des folkloristes, propose ce qu'il appelle un troisième mode d'interprétation. Quand on veut étudier un mythe grec, par exemple, il faut, suivant M. Lang[1], rechercher si les traits principaux de ce mythe (ceux qui donnent

1) O. c., p. 199.

au récit le caractère surnaturel) ne se rencontrent pas dans les mythes des peuples sauvages ou qui ne parlent pas les langues aryennes. Si les mêmes traits s'y trouvent, le récit mythique est donc en harmonie avec l'état mental des sauvages autant qu'il est en désaccord avec l'état mental des Grecs civilisés. Et alors on peut présumer provisoirement que les éléments surnaturels du mythe sont le produit d'une manière de penser sauvage et qu'ils se sont conservés dans la religion grecque depuis le temps où les ancêtres des Grecs étaient à l'état sauvage. En raisonnant ainsi, on ne croit pas le moins du monde que les dieux grecs ou les dieux sauvages ont été des hommes à l'origine. Grecs et sauvages ont adoré les âmes des morts. Grecs et sauvages attribuent à leurs dieux des pouvoirs miraculeux de métamorphoses et de magie que les sauvages attribuent également à leurs sorciers. On ne doit donc pas dire, quand il s'agit d'un récit mythique : il s'est passé autrefois des événements analogues à ceux qui y sont racontés, ni : c'est une maladie du langage qui est cause que l'on a cru à de tels événements, mais on doit dire : cette histoire a été inventée à l'époque ou l'humanité était capable de croire aux incidents qui la constituent.

Voilà, presque littéralement traduit, l'exposé fait par M. Lang de son mode d'interprétation. Nous répéterons à son sujet ce que nous avons dit à propos de l'évhémérisme : ce n'est pas une explication. Nous n'ignorions pas que les peuples sauvages ont une mythologie, des contes qui ont plus ou moins d'analogie avec les récits aryens ; nous savions que les peuples civilisés n'imaginent plus rien de semblable et qu'il faut faire remonter l'origine de toutes ces fables à l'époque où les Aryens n'étaient pas civilisés. Ce que nous cherchons, c'est à expliquer pourquoi les sauvages, aussi bien que les Aryens, croient à des dieux et à des démons, pourquoi ces dieux font des choses miraculeuses, se métamorphosent en animaux, etc. Non seulement M. Lang ne nous apprend rien à cet égard, mais il ne paraît pas se préoccuper de ce côté de la question, qui est pourtant la question tout entière.

On peut donc affirmer que jusqu'à présent les philologues sont les seuls qui aient posé le problème mythologique, et en aient tenté une solution.

On les accuse à tort de ne pas s'occuper de la mythologie des peuples sauvages ; on semble croire que leur théorie est exclusivement applicable aux populations aryennes. Ce serait la critique la plus grave qu'on puisse lui adresser. Toute théorie, quelle qu'elle soit, doit pouvoir s'appliquer indistinctement à tous les cas analogues. Les facultés humaines, sauf des différences de degrés, sont les mêmes dans toutes les races ; les lois de la physiologie cérébrale sont les mêmes sur toute la planète. Si donc la mythologie aryenne, comme le pensent les philologues, est le résultat de l'influence du langage sur la pensée, c'est la même influence qui a dû produire le développement des autres mythologies. On a commencé par chercher l'explication des mythes aryens, parce que ceux-ci étaient mieux connus, que nos études classiques portaient notre attention de ce côté. Mais on ne doit pas s'étonner si les études n'ont pas été poussées beaucoup au delà. Dans la voie où sont entrés les philologues, l'état actuel de nos connaissances ne permet guère d'aborder d'autres mythologies que les mythologies aryenne et sémitique. En parcourant leurs travaux, on s'aperçoit facilement qu'il ne suffit pas de connaître le vocabulaire de la langue ; il faut pouvoir en démêler les racines, suivre les modifications que le temps a apportées à la forme aussi bien qu'au sens des mots, toutes choses que nous ignorons complètement lorsqu'il s'agit de la langue d'une population à l'état sauvage. Les renseignements nécessaires ne seront à notre portée que lorsque nous aurons vécu de longues années au milieu de ces populations, et que nous aurons pu, nous affranchissant momentanément de nos idées de civilisés, sous mettre en communion d'idées avec ceux que nous voulons étudier. Bien peu de voyageurs jusqu'à présent ont rempli ces conditions.

L'argument qu'on prétend tirer contre la méthode philologique de sa non-application à la mythologie des sauvages n'a

donc actuellement aucune valeur. Quelles sont les autres critiques qu'on lui adresse? La plus forte, suivant M. Lang, est que ses adeptes ne s'accordent pas toujours sur l'interprétation à donner à tel ou tel mythe, et que leurs solutions diffèrent parfois notablement; mais parce qu'un mythe a été mal interprété, il ne s'ensuit pas forcément que la méthode employée soit mauvaise. L'insuccès peut tenir au manque de documents suffisants. Parce que les linguistes ne s'accordent pas toujours sur la traduction des inscriptions cunéiformes, et proposent quelquefois des traductions fort différentes, on ne condamne pas leur méthode. Les mythes ressemblent un peu aux documents accadiens ou sumériens; ils appartiennent à un autre âge dont la langue et la pensée sont difficiles à reconstituer.

On ne renversera l'école philologique que lorsqu'on aura substitué une autre méthode à la sienne. Or M. Lang, l'un des plus éloquents et des plus ardents adeptes de l'école folkloriste, ne propose aucun moyen nouveau d'explication. Il critique, souvent d'ailleurs avec justesse, certaines explications proposées; il ne les remplace pas. Il compare très ingénieusement les idées et les croyances des différents peuples anciens et modernes; il ne jette aucune lumière nouvelle sur l'origine de ces idées, sur la manière dont ces croyances se sont implantées dans le cerveau humain.

Pour justifier ces conclusions, il peut être utile de reprendre quelques-uns des mythes dont s'est occupé M. Lang et à propos desquels il a combattu les interprétations des philologues. Il a consacré un de ses articles au mythe de Kronos, un autre à la légende de Cupidon et de Psyché. Nous nous bornerons à traiter ces deux points; ils suffiront à montrer l'impuissance de l'école folkloriste.

II

Le Mythe de Kronos.

Le mythe de Kronos est particulièrement intéressant à étudier; c'est un des moins obscurs de toute la mythologie grecque, et M. Lang, en le comparant très judicieusement à certaines légendes chinoises ou néo-zélandaises, n'a pu que contribuer à en rendre l'interprétation encore plus certaine. On ne comprend pas comment cette interprétation lui échappe; il s'arrête juste au moment où il n'aurait qu'un mot à ajouter pour la donner; mais il est en cela fidèle à sa méthode qui consiste à ne pas chercher d'explication. Pour lui il n'y en a pas, puisqu'à proprement parler il n'y a pas de mythe. Il se déclare satisfait s'il peut prouver que les actes attribués à Kronos et qui semblaient répugnants au bon sens des Grecs civilisés, sont des actes qui paraissent tout naturels à des populations encore sauvages. Et si nous consentons en conséquence à admettre avec lui que cette histoire a été imaginée par les ancêtres des Grecs historiques dans la période où ils étaient encore sauvages, il ne prétend rien au delà. Les mythographes ne se contentent pas si facilement et ont la prétention d'en savoir davantage. Ne réussiraient-ils pas dans leurs tentatives, ce ne serait pas une raison suffisante pour les décourager et les arrêter dans leurs recherches. Mais nous espérons montrer que leur efforts peuvent être couronnés de succès.

M. Lang croit avoir gagné la cause des folkloristes parce qu'il a trouvé en Chine et dans la Nouvelle-Zélande un mythe analogue au mythe grec de Kronos, et il demande aux philologues s'ils ont la prétention de soutenir que les Chinois et les Zélandais ont emprunté leur récit à quelque population aryenne, et que Chinois, Zélandais et Aryens l'ont reçu d'une source commune. Les philologues n'ont besoin, en aucune façon, d'admettre une telle supposition. Rien ne s'oppose à ce qu'un mythe se produise spontanément en divers pays; cette coïncidence ne prouvera pas autre chose que la similitude

du développement des idées humaines et du fonctionnement des facultés cérébrales dans les différentes races. Le cas dont il s'agit ici peut servir d'exemple.

Le mythe de Kronos se compose de deux parties. Négligeons pour le moment la seconde partie que M. Lang croit avoir été soudée postérieurement à la première (et c'est aussi notre avis). Celle-ci est d'ailleurs la seule qu'il croit avoir retrouvée chez des races qui ne parlent pas la langue aryenne. Elle peut se résumer de la manière suivante : Au commencement Ouranos (le ciel), régnait sur tout le Cosmos. Il s'unit à Gaïa (la terre) et en eut des enfants. Mais à mesure qu'ils naissaient, il les rejetait dans le Tartare ; ses enfants se révoltèrent et Kronos, le plus jeune d'entre eux, enleva à Ouranos sa virilité. Ainsi prit fin l'union d'Ouranos et de Gaïa, ou du ciel et de la terre.

Si on laisse de côté le mode employé pour obtenir le résultat, on peut concevoir le mythe originaire réduit à la phrase suivante :

Le ciel et la terre étaient unis, ils ont été séparés. Reste à savoir quel en est le sens et ce qu'il faut entendre par là. Nous allons supposer la question résolue et nous chercherons ensuite comment l'idée première s'est développée de manière à produire les légendes qui sont venues jusqu'à nous. Nous éviterons ainsi de revenir deux fois sur les mêmes documents.

Le mythe dont il est question est simplement un mythe cosmogonique et il résume à lui seul toute la cosmogonie, si cosmogonie il y a, des anciens âges. Il serait donc très naturel qu'on le retrouve chez les différentes races ; ce qui prouverait que l'homme s'est figuré partout de la même manière l'origine du monde.

Chose singulière ! Depuis que l'on disserte sur les théories cosmogoniques des anciens, il semble que personne ne se soit étonné de rencontrer de pareilles théories à une époque si voisine de l'enfance de l'humanité. Croit-on vraiment que les peuples sauvages se soient inquiétés de l'origine du monde? Croit-on qu'il aient pu élaborer à ce sujet des spéculations

philosophiques? Ils n'ont aucun motif de se poser la question; ils n'ont aucun moyen pour la résoudre. Ils doivent penser que tout s'est toujours passé comme cela se passe sous leurs yeux, ils n'ont aucune idée de ce que nous entendons par le mot création, ils sont incapables de faire aucune hypothèse sur le mode au moyen duquel la création aurait pu se produire. Ils raisonnent comme raisonnent les enfants, c'est le point de vue auquel il faut se placer pour les comprendre et que l'on ne doit jamais abandonner. Il faut donc chercher dans les récits prétendus cosmogoniques autre chose qu'une théorie sur l'origine de la matière.

En effet on s'aperçoit facilement, avec un peu d'attention, que ces prétendues cosmogonies sont de simples descriptions de la naissance du jour, qui fut toujours saluée par des cris de joie dans les tribus sauvages. L'intérêt de ces descriptions, à mesure que l'homme se familiarisa avec les effets du mouvement diurne de la terre, devint moins vif et cessa d'être compris. Alors on crut y reconnaître, non plus la naissance d'un jour quelconque, mais celle du premier jour qui avait existé pour le monde, le moment où pour la première fois la lumière avait illuminé l'espace. Puis la spéculation philosophique s'empara du récit, le développa, en modifia le caractère; l'intelligence de l'idée première étant perdue, on en fit un mythe cosmogonique et ici encore, quoi qu'en puissent dire les folkloristes, nous voyons un des résultats de l'influence du langage sur la pensée.

Comment l'homme se représente-t-il la naissance du jour? Quand il fait nuit, tous les objets sont confondus et sont comme s'ils n'existaient pas : la lumière qui apparaît les crée pour ainsi dire; en les faisant visibles pour nous, elle leur donne l'existence. Auparavant, il n'y avait rien, en un moment tout naît tout existe. Quand il fait nuit, on ne voit ni le ciel ni la terre; ils forment une seule et même masse obscure et confuse. La lumière paraît et les voilà séparés; le ciel prend sa position supérieure laissant entre lui et la terre l'espace vide que nous appelons l'atmosphère.

Telle est en effet l'idée à laquelle se réduit le mythe : le ciel et la terre étaient réunis, ils ont été séparés. Si la légende grecque ne nous la présente pas avec cette netteté, nous la reconnaîtrons mieux dans d'autres cosmogonies.

Elle est ramenée à sa forme la plus simple dans le premier verset de la Genèse : « Au commencement, Elohim sépara le ciel et la terre. »

Comment les sépara-t-il? C'est ce qu'expliquent les versets suivants qui ne sont que le développement du premier.

« Et la terre était un désert et un chaos vide, les ténèbres étaient sur la surface de l'abîme et le souffle d'Elohim se mouvait sur les eaux. Elohim dit : Que la lumière soit et la lumière fut. » Puis Elohim, aux versets 6 et 7, fait le firmament et sépare les eaux d'avec les eaux.

Tout ce texte est assez obscur; la traduction (celle-ci est empruntée à F. Lenormant) est évidemment insuffisante. On ne sait pas ce que signifie le souffle d'Elohim qui se meut sur les eaux. Quoi qu'il en soit, le fond du récit est clair; la terre (c'est-à-dire le monde) était un chaos vide (on ne distinguait rien); la lumière parut et ce qui était en haut fut séparé de ce qui était en bas. Le texte dit : « Les eaux qui étaient en haut des eaux qui étaient en bas; » ce ne saurait être que le ciel et la terre; nous reviendrons sur la manière dont il faut interpréter ces *eaux*.

Nous aurions pu ne pas parler du premier verset de la Genèse. La manière dont on le traduit ordinairement ne le faisait pas rentrer dans l'ordre d'idées que nous poursuivons ici. On dit qu'Elohim *créa* le ciel et la terre; nous croyons qu'il faut traduire *sépara*. Le verbe hébreu *bara*, en même temps qu'on lui attribue le sens de créer, comporte aussi le sens de *couper*, *séparer*. L'un des deux sens dérive de l'autre, et la loi qui préside au développement du langage comme à celui de l'intelligence veut que le sens primitif soit le sens concret (*couper*). La conception d'une création (*ex nihilo*) a dû surgir tardivement et doit être postérieure.

Quoiqu'en disent les philosophes, pour qui cette idée est

familière et pour qui toute idée familière semble avoir toujours existé, on ne comprend pas aisément comment le néant peut produire quelque chose; on croit plus volontiers qu'un objet sort d'un autre objet ou se transforme en un autre, comme on peut s'en assurer en étudiant les anciennes mythologies. — Ainsi *bara*, à une certaine conjugaison, signifie engendrer; or l'être engendré ne sort pas du néant; il sort de la mère à laquelle il était uni et dont il se *sépare* au moment de la naissance [1].

F. Lenormant, dans son essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, rapproche avec raison le récit biblique des cosmogonies phénicienne et babylonienne. La concordance est des plus significatives. Or, comme nous le montrerons plus loin, on trouve dans Bérose l'éternité de la matière établie comme un dogme fondamental. Elle n'est pas créée, mais seulement organisée par l'être divin. « Pour les Babyloniens, dit Lenormant [2], la production de l'univers organisé n'était pas une création, mais un passage de l'état d'*être indéterminé* ou de *non être* en *puissance d'être* à l'état d'*être déterminé*. Telle était aussi l'opinion des Chaldéens que nous a transmise Diodore de Sicile : Les Chaldéens enseignent que le monde est éternel de sa nature, qu'il n'a jamais eu de commencement et qu'il n'aura pas de fin. Selon leur philosophie, c'est l'ordre et l'arrangement de la matière qui sont dus à une

1) On a fait observer que dans le premier chapitre de la Genèse, il est plusieurs fois question de *séparation* et que cette idée est toujours exprimée par un autre mot que *bara*, d'où on a conclu que le sens de ce dernier mot devait être différent. Mais rien ne prouve que tout ce chapitre soit l'œuvre d'un même auteur. On admet déjà que la Bible contient deux récits différents de la création, le récit élohiste et le récit jéhoviste ; nous croyons que le compilateur à qui nous devons la Genèse a rassemblé au moins trois et peut-être quatre légendes. Le premier verset nous paraît emprunté à un document spécial; il constitue à lui seul une cosmogonie ; il est complètement inutile et pourrait être supprimé sans inconvénient. Il était plus logique de dire : « Au commencement, la terre était un désert, etc. » Lenormant (*O. c.*, p. 73) l'a bien senti ; il admet que le premier verset a été ajouté à l'ancien récit chaldéen par le rédacteur de la Genèse pour des raisons dont nous allons parler.

2) *O. c.*, p. 71.

providence divine[1]. Mais, entraîné par le désir des auvegarder le sens admis par l'orthodoxie catholique, Lenormant, tout en reconnaissant que le récit de la Genèse n'est qu'une antique légende apportée de la Chaldée par les Abrahamides, suppose que le rédacteur, *guidé par l'inspiration divine,* a donné à ce récit un sens tout nouveau diamétralement opposé à celui qu'admettait le sacerdoce chaldéen. « Un abîme sépare les deux conceptions de la cosmogonie babylonienne et de la cosmogonie biblique, *malgré les plus frappantes ressemblances dans la forme extérieure.* D'une part nous avons la matière éternelle organisée par un démiurge qui émane de son propre sein, de l'autre l'univers créé *ex nihilo* par la toute-puissance d'un Dieu purement spirituel[2]. » Et pour changer le sens du récit, il a suffi d'y ajouter le premier verset : « Au commencement Elohim *créa* le ciel et la terre. » Mais alors on se demande pourquoi le rédacteur de la Genèse n'a pas supprimé le reste, pourquoi l'inspiration divine ne lui a pas fait sentir les contradictions qui existaient entre ce premier verset et les suivants. Cette création *ex nihilo* disparaît en effet après la première ligne. Non seulement, comme le remarque Lenormant, Jehovah-Elohim pétrit l'homme avec la terre humide, en véritable démiurge, au lieu de le créer par sa simple parole, mais dès le second verset, on lit : « La terre était un désert... » La terre existait donc à l'état de matière informe et il y avait des ténèbres et un abîme et des eaux. — La seule chose qui n'existait pas et qui paraît réellement créée, c'est la lumière.

En résumé, nous nous croyons autorisé, non seulement par la nécessité de concordance avec les récits chaldéens, par la concordance de ces derniers avec toutes les théories cosmogoniques des anciens, mais par le récit biblique lui-même, à traduire le premier verset de la Genèse comme on l'a vu plus haut : Au commencement, Élohim sépara le ciel et la terre. »

1) Diod. Sic., II, 30, trad. F. Hœfer.
2) Lenormant, *O. c.*, p. 73.

Il constitue, à notre avis, la cosmogonie la plus simple. Elohim fut certainement un dieu de la lumière ou une personnification lumineuse. On doit comprendre : « Au commencement la lumière sépara le ciel d'avec la terre, qui étaient confondus comme l'indique le verset suivant. Celui-ci est assez compliqué, et exigerait une discussion qui nous éloignerait de notre sujet.

Passons à d'autres cosmogonies, et commençons par les documents babyloniens qu'avait recueillis Bérose. » Oannès, dit Bérose, écrivit sur l'origine des choses un livre qu'il remit aux hommes et voici la première phrase de ce livre :

« Il y eut un temps où tout était ténèbres et eaux (σκότος καὶ ὕδωρ ». C'est-à-dire il faisait nuit[1].

On retrouve l'eau au commencement de toutes ces cosmogonies ; elle jouerait là un rôle singulier si l'on ne pouvait en donner l'explication, mais nous avons affaire ici à l'un de ces résultats de l'influence du langage sur la pensée, qui a modifié le sens primitif. L'idée de ténèbres, de nuit a été exprimée par le même mot qui représentait les nuages ; car nuages, brouillard, obscurité sont à peu près synonymes. Mais l'idée de nuage entraîne avec elle l'idée de l'eau qui s'y trouve renfermée ; la même racine ou les mêmes expressions ont dû s'appliquer à l'eau, au nuage, à l'obscurité. Là où l'on traduit eau, il faudrait traduire obscurité.

Voici le même extrait de Bérose, cité par Abydène : « Tout n'était qu'eau à l'origine et c'est ce qu'on appelle la mer. » Ici l'influence du langage sur la pensée continue son action ; il s'agissait de l'eau envisagée d'une manière vague ; on la précise en l'appelant la mer. Le récit s'écarte de son sens primitif.

Passons à une autre partie du récit de Bérose. « Il y avait une femme nommée Omoroka que les Chaldéens appelaient Thauath, ce qui signifie en grec la mer (θάλασσα). Belus survint

1) On trouve un début analogue dans la cosmographie phénicienne de Philon de Byblos.

et la coupa en deux ; de la moitié inférieure de son corps il fit la terre et de la partie supérieure le ciel.

Omoroka ou Thouath était donc la mer, c'est-à-dire l'eau, c'est-à-dire les nuages, c'est-à-dire les ténèbres (Lenormant[1] reconnaît que l'équivalent cunéiforme Tihavti personnifie l'abîme primordial, et désigne également la mer dans la langue assyrienne). Belus, c'est-à-dire la lumière dont il est la personnification, survient et les ténèbres dissipées par la lumière font apparaître le ciel en haut et la terre en bas.

Enfin, dans une troisième partie, Bérose dit encore : « Belus, que les Grecs expliquent par Zeus, ayant divisé les ténèbres (σκότος) sépara le ciel et la terre, et ordonna le monde (ou, suivant le texte conservé par Abydène, assigna à chaque chose sa place dans le monde).

Ici il n'y a aucune incertitude sur le sens. Zeus est le grand dieu de la lumière. C'est la naissance du jour qui fait paraître chaque chose à sa place.

Avant de passer aux textes classiques, nous citerons encore Hermès Trismégiste. Aujourd'hui on classe les livres qui portent ce nom parmi les productions dernières de la philosophie grecque, mais on paraît admettre qu'on y trouve la trace des anciens dogmes religieux de l'Asie ou de l'Égypte.

« Il y avait des ténèbres sans limites sur l'abîme, et l'eau, et un esprit subtil et intelligent, contenus dans le chaos par la puissance divine. Alors jaillit la lumière sainte et sous le sable les éléments sortirent de l'essence humide, et tous les dieux débrouillèrent la nature féconde. L'univers était dans la confusion et le désordre, les éléments légers s'élevèrent, et les plus lourds furent établis comme fondement sur le sable humide, toutes les choses étant séparées par le feu (c'est-à-dire par la lumière) et suspendues pour être soulevées par l'esprit[2]. »

Nous croyons inutile d'insister pour faire voir que c'est

1. G. [illegible], p. [illegible].
2. Hermès Trismégiste, trad. de M. Louis Ménard. L. 1. 3.

toujours la même théorie cosmogonique, modifiée seulement ici par la spéculation philosophique. Pour l'Hermès Trismégiste, il n'y a pas de création, car il dit ailleurs :

« La matière est née et elle était, car la matière est le vase de la naissance. Le devenir est le mode d'activité du dieu incréé et prévoyant. Ayant reçu le germe de la naissance, elle est née, elle a reçu des formes, car la force créatrice la modèle suivant des formes idéales. La matière non encore engendrée n'avait pas de formes, elle naît quand elle est mise en œuvre [1]. »

Si la métaphysique alexandrine paraît avoir enlevé à l'idée fondamentale une partie de sa clarté, les textes classiques la mettront complètement en évidence. Diodore est très net : à l'origine des choses, le ciel et la terre confondus ensemble, n'offraient d'abord qu'un aspect uniforme. Ensuite les corps *se séparèrent* les uns des autres et le monde revêtit la forme que nous lui voyons aujourd'hui [2]?

Puis, dans le même chapitre, il cite l'opinion d'Euripide, disciple d'Anaxagore le physicien : « Ainsi le ciel et la terre étaient confondus dans une masse commune quand ils furent séparés l'un de l'autre. Tout alors prenait vie et naissait à la lumière [3]. »

C'est ce qu'Ovide va nous dire en beaux vers très explicitement :

Ante, mare et tellus, et, quod tegit omnia, cœlum,
Unus erat toto naturæ vultus in orbe
Quem Græci dixere chaos, rudis indigestaque moles,
Nec quidquam nisi pondus iners, congestaque eodem
Non bene junctarum discordia semina rerum.
. . . . . .
Lucis egens aer nulli sua forma manebat.
. . . . . .

1) *O. c.*, IV, 8.
2) Diod., I, 7. Trad. Hœfer.
3) Id.

Hanc deus et melior litem natura diremit.
Nam cœlo terras et terras abscidit undas.
. . . . . .
Congeriem secuit, sectamque in membra redegit[1].

Au lieu de séparer deux objets, Ovide en sépare trois ; le ciel d'une part et la terre de l'autre ; et sur la terre, la partie solide et la partie liquide. Cette addition est sans importance. Ce qui doit attirer l'attention, ce sont les expressions employées pour représenter l'état primitif du monde, état chaotique, où il n'existe qu'une masse informe, inerte, non façonnée. Aucun objet n'a sa forme distincte, parce que la lumière n'existait pas. Un dieu (ou peut-être la nature, car Ovide ne croyait plus guère aux dieux) mit fin à cet état de choses, en séparant les objets les uns des autres. Et le mythe se développant, on s'est demandé comment a pu s'opérer cette séparation et on l'a considérée comme le résultat d'une section (*congeriem secuit*), ce qui nous reporte à l'acte de Belus coupant en deux la femme Tahuath.

Manilius, rappelant dans ses *Astronomiques* cette opinion des anciens sur l'origine du monde, s'exprime ainsi :

Permixta chaos rerum primordia quondam
Discrevit partu, mundumque enixa nitentem,
Fugit in infernas caligo pulsa tenebras.
... Ignis fabricavit opus[2].

Le chaos engendrant sépara les éléments des choses antérieurement confondus, et les ténèbres après avoir accouché du monde éclatant de lumière fuirent dans les régions sombres inférieures. Le feu (c'est-à-dire la lumière) produisit ce résultat. Chaos et nuit sont donc une seule et même chose.

Écoutons maintenant Aristophane : Au commencement était le chaos, la nuit, le noir Erebe, le vaste Tartare ; la terre, l'air et le ciel n'étaient point encore ; enfin la nuit aux noires

1) Ovide, *Metam.*, I, v. 5 et suiv.
2) Manilius, art. I, v. 173 et suiv.

ailes enfante, dans le sein infini de l'Erèbe, un œuf sans germes d'où naquit Eros; deux ailes d'or brillent sur ses épaules et sa vitesse égale celle des vents. Eros, s'unissant aux ténèbres du chaos ailé, engendra notre race au sein du vaste Tartare et la mit au jour la première. Avant que l'amour eût tout mêlé, la race des immortels n'existait pas encore ; mais quand le mélange de toutes choses fut accompli, alors parut le ciel, l'océan, la terre et la race immortelle des dieux[1].

La légende prend de l'extension ; on fait sortir d'un œuf Eros qui représente la lumière naissante, comme nous pourrions le démontrer. L'auteur réunit le chaos , la nuit, l'Erèbe, le Tartare, tous les êtres ténébreux pour accentuer davantage l'obscurité. Le reste est devenu moins intelligible et l'auteur, ne comprenant pas le mythe primitif, l'a modifié dans le sens de ses spéculations personnelles. Mais en rapprochant ce texte des précédents, leur origine commune ne peut être méconnue.

Les textes sanscrits ne sauraient manquer de nous fournir de nouvelles citations à l'appui de notre thèse. On lit en effet dans les Védas que l'aurore, qu'Indra (c'est-à-dire le jour), qu'Agni (c'est-à-dire la lumière) séparent le ciel et la terre. Mais aucun effort d'esprit n'est ici nécessaire pour comprendre ce qu'il faut entendre par ces expressions. De même que les dieux y paraissent encore à l'état de phénomènes physiques, la séparation du ciel et de la terre est présentée avec le sens originaire. Il ne s'agit plus d'un fait exceptionnel, qui ne s'est produit qu'une fois, au commencement de toutes choses, mais d'un fait vulgaire qui se reproduit chaque matin, à chaque aurore. Et non seulement il se produit chaque matin, au lever du jour, mais aussi chaque fois que la nuée orageuse vient obscurcir l'espace, au moment où elle est dissipée par le jour qui reparaît. « Agni, dit M. Bergaigne dans son ouvrage sur la religion védique, sépare les deux

1) *Oiseaux*, V. et suiv., trad. Artaud.

mondes qui étaient confondus pendant la nuit[1]. » « Le ciel et la terre, réunis chaque nuit (ou disparus), comme ils le sont passagèrement pendant les ténèbres de l'orage, sont de nouveau séparés (ou reparaissent) au moment du lever du jour, ou à la fin de l'orage[2]. » Et ailleurs : « Les deux mondes qui paraissent confondus pendant la nuit, semblent séparés au lever du jour et certaines formules montrent Indra, en même temps qu'il sépare le ciel et la terre, engendrant le soleil et l'aurore, ouvrant les ténèbres avec l'aurore et le soleil[3]... La victoire d'Indra sur l'orage a les mêmes effets que le lever du jour ; elle aussi rouvre l'espace un instant fermé par la nuée[4]. »

Ainsi les textes aryens ou sémitiques s'accordent pour expliquer la naissance du monde par la séparation du ciel et de la terre et les documents sanscrits prouvent de la façon la plus décisive que ce mythe n'est pas autre chose que la description de la naissance du jour.

L'idée est tellement simple qu'on doit s'attendre à la voir reproduite dans d'autres races humaines, et c'est sans étonnement que nous lisons dans l'ouvrage de M. Lang qu'il la retrouve chez les Chinois et chez les Polynésiens.

On raconte en Chine, dit Pauthier, qu'un certain Fu-ang-Ku ouvrit ou sépara le ciel et la terre qui auparavant étaient pressés l'un contre l'autre[5].

La légende polynésienne est très développée ; c'est un récit qui ne manque pas d'un certain charme littéraire ; en voici la forme néo-zélandaise, telle que la donne M. Lang :

« Au commencement Rangi (le ciel) et Papa (la terre) étaient le père et la mère de toutes choses. Alors le ciel

1) I, p. 139.
2) *O. c.*, I, p. 240.
3) II, p. 294.
4) *Ibid.*
5) Livres sacrés de l'Orient p. 19. Pauthier dit ailleurs (Chine, dans l'*Univers pittoresque*, p. 23) : Dans tous les passages des traditions choisies et sur l'origine des choses, nous avons prsque toujours trouvé que ce que nous appelons *création*, était chez elles une *division*, une *séparation*.

reposait sur la terre et tout était ténèbres. Ils n'avaient jamais été séparés. Le ciel et la terre eurent des enfants qui s'élevaient et vivaient dans cette nuit profonde et ils étaient malheureux de ne pas voir. Ils étaient emprisonnés entre les corps de leurs parents et il n'y avait pas de lumière. Les noms de ces enfants étaient Tumatuenga, Tane Mahuta, Tutenganahau et quelques autres. Ils tinrent conseil pour savoir ce qu'ils feraient de leurs parents, Rangi et Papa : Les tuerons-nous ou les séparerons-nous ? Tuons-les, dit Tumatuenga. — Non, dit Tane Mahuta, séparons-les plutôt. Que l'un s'en aille en haut et devienne un étranger pour nous ; que l'autre reste en bas, et soit une mère pour nous. Seul, Tawhiri Matea (le dieu du vent) eut pitié de son père et de sa mère. Alors le dieu des fruits, et le dieu de la guerre et le dieu de la mer (car tous les enfants de Papa et de Rangi étaient des dieux) essayèrent de séparer leurs parents. Enfin le dieu des forêts, le cruel Tutenganahau se leva et disjoignit les liens qui unissaient le ciel et la terre. Il poussa ferme de sa tête et de ses pieds. Et la terre s'écria : Pourquoi ce meurtre ? Pourquoi ce grand péché ? Pourquoi nous détruire ? Pourquoi nous séparer ? Mais Tane poussa et poussa, et Rangi fut porté en haut dans l'air. Alors devinrent visibles tous ceux qui jusque-là avaient été cachés dans le creux des poitrines de leurs père et mère. Le dieu des tempêtes, seul, abandonna ses frères et suivit son père Rangi avec qui il continue de vivre. »

Cette histoire néo-zélandaise se retrouve chez presque toutes les peuplades du Pacifique, parfois beaucoup plus développée. On peut cependant reconnaître ici déjà l'influence littéraire du narrateur qui fait agir et parler les acteurs du drame comme s'il y avait assisté. Mais le fond du récit se dégage naturellement. Il faisait nuit noire et les dieux s'ennuyaient d'être dans l'obscurité. Il n'y a pas de création *ex nihilo*. Le ciel et la terre existent, tous les autres dieux (on les dit leurs fils, mais il n'y a probablement pas originairement dans ce mot l'idée de génération) existent aussi et aussi

tous les objets auxquels ils président. Mais la lumière n'existe pas, on ne voit rien, et on ne voit rien parce que le ciel et la terre sont étendus l'un sur l'autre, emprisonnant tous les êtres. Il faut les séparer. Tutenganahau accomplit cet exploit. Pourquoi est-ce au dieu des forêts que ce soin est réservé? On peut croire que c'est parce que le sommet des arbres est ce qui est le plus rapproché du ciel. Quoiqu'il en soit, le mythe primitif a été travaillé, et peut-être, la forme sous laquelle les Européens l'ont recueilli n'est-elle pas très ancienne. Mais il est encore assez transparent pour qu'on puisse sans hésitation l'ajouter aux légendes précédemment citées.

Il est temps d'arriver à parler du mythe de Kronos.

Ce mythe, ainsi que le remarque M. Lang, se compose de deux parties distinctes : la première traite de la lutte de Kronos contre son père Ouranos (le ciel) pour lui enlever l'empire du monde ; la seconde raconte comment cet empire fut enlevé plus tard à Kronos par son fils Zeus. C'est la première partie du mythe sur laquelle M. Lang s'est particulièrement étendu ; c'est elle seule qui présente des points de ressemblance avec les légendes citées plus haut ; c'est elle dont nous allons nous occuper. M. Lang en prend le récit dans Hésiode ; mais la théogonie d'Hésiode est l'arrangement le plus systématique que les Grecs aient pu faire de leurs données mythologiques ; l'esprit philosophique des Ioniens a présidé à cet arrangement ; le mythe a été modifié, amplifié, s'est soudé avec d'autres et les mythographes doivent savoir gré aux folkloristes d'avoir facilité leur tâche et préparé l'explication, par le rapprochement qu'ils ont fait d'autres légendes similaires. En écartant du texte d'Hésiode, tout ce qui est trop étranger au mythe de Kronos, voici comment il se présente[1] :

Avant toutes choses fut Kronos, et puis Gaia (la terre)... (et puis Eros).

1) Nous empruntons à M. Leconte de l'Isle son excellente traduction.

Et d'abord Gaia enfanta Ouranos (le ciel) son égal, afin qu'il la couvrît tout entière.....

Et puis, unie à Ouranos, elle enfanta Okeanos, et Koios, et Kreios, et Hyperion, et Japetos, et Theia, et Rheia, et Themis, et Mnemosyné, et Phoibé, et Tethys. Et le dernier qu'elle enfanta fut Kronos, le plus terrible de ses enfants, qui prit en haine son père...

Et elle enfanta les Cyclopes...

Et puis de Gaia et d'Ouranos naquirent les Hecatonchires...

Et ils étaient odieux à leur père, dès l'origine. Et comme ils naissaient, l'un après l'autre, il les ensevelissait, les privant de la lumière, dans les profondeurs de la terre. Et il s'en réjouissait, et Gaia en gémissait. Puis elle conçut un dessein artificieux.

Dès qu'elle eut créé l'acier, elle en fit une grande faux, et avertissant ses chers enfants, elle les excita et leur dit, le cœur plein de tristesse : Mes chers enfants, fils d'un père coupable, si vous voulez obéir, nous tirerons vengeance de l'action injurieuse de votre père ; car le premier il a médité un dessein cruel.

Elle parla ainsi, et la crainte les envahit tous et aucun d'eux ne parla. Enfin, ayant repris courage, le grand et subtil Kronos répondit ainsi à sa mère vénérable : Mère, certes, je le promets ; j'accomplirai cette vengeance. En effet, je n'ai plus de respect pour notre père ; car, le premier, il a médité un dessein cruel.

Il parla ainsi et la grande Gaia se réjouit. Et elle le cacha dans une embuscade, et elle lui mit en main la faux aux dents tranchantes, et elle lui confia tout son dessein. Et le grand Ouranos vint, *amenant la nuit*, et sur Gaia, plein d'un désir d'amour, il s'étendit tout entier et de toutes parts. Et, hors de l'embuscade, son fils le saisit de la main gauche, et de la droite, il saisit la faux horrible, immense, aux dents tranchantes. Et, les parties génitales de son père, il les coupa rapidement et il les rejeta derrière lui...

Voici maintenant le récit d'Apollodore, également abrégé :

« Ouranos le premier fut le maître du monde ; ayant épousé Gaia, il en eut d'abord les hecatonchires... puis les Cyclopes... Il les enchaîna et les jeta dans le Tartare...

« De Gaia et d'Ouranos naquirent ensuite les Titans, Okeanos, Koios, Hyperion, Krios, Japetos et enfin Kronos le dernier né ; et leurs sœurs Titanides, Téthys, Rhéa, Thémis, Mnemosyné, Phœbé, Dioné, Theia.

« Gaia irritée de la perte de ses enfants jetés dans le Tartare, excita les Titans à attaquer leur père et fournit à Kronos une faux d'acier. Tous, excepté Okeanos, se jetèrent sur leur père et Kronos lui coupa les parties génitales, qu'il jeta dans la mer... Ouranos détrôné, ses frères donnèrent l'empire du monde à Kronos. »

Ce mythe devait avoir une grande importance pour qu'Hésiode ordinairement si bref dans ses généalogies, entrant ici dans les détails de l'action, nous donne la conversation entre Gaia et ses enfants. Du reste ni Hésiode, ni Apollodore ne paraissent soupçonner le sens primitif de la légende. Hésiode en a mélangé plusieurs versions ; il débute par Gaia, Ouranos et Eros (c'est là, nous l'avons vu, toute la cosmogonie d'Aristophane) ; puis, oubliant Chaos et Eros, il fait produire Ouranos par Gaia et tous les deux s'unissent pour engendrer Kronos. Apollodore ne connaît ni Chaos, ni Eros, mais seulement la triade, Ouranos, Gaia, Kronos.

Au fond, les deux triades sont les mêmes. Si Chaos désigne la nuit, l'obscurité, Ouranos a la même signification. Ouranos est toujours dans Homère le ciel sombre de la nuit, auquel on a, par suite, ajouté l'épithète d'étoilé ; nous avons démontré dans les *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*[1], qu'il est le ciel couvert de nuages, qu'il y a dans la racine l'idée d'eau et de nuée, que nuée et nuit sont synonymes pour les hommes des premiers temps. Quand Apollodore dit qu'Ouranos domina d'abord le monde, il faut entendre que le monde commença par être plongé dans l'obscurité. Le fait

1) Tome IV, p. 410 et suiv.

n'est pas aussi explicite que dans le récit néo-zélandais ; mais les rapports des deux légendes sont trop frappants pour qu'on puisse douter de leur identité. De même que Rangi et Papa emprisonnent leurs enfants pour les empêcher de voir la lumière, de même Ouranos, au fur et à mesure que lui naissent de nouveaux descendants, les enchaîne et les plonge dans les ténèbres du Tartare. La lutte qui va se produire a donc pour but dans les deux cas de faire jouir de la lumière ceux qui en ont été jusque-là privés. Kronos joue le rôle d'Eros, le rôle de Belus dans la cosmographie de Bérose ; le mythe de Kronos raconte la naissance du jour.

Comme le dieu des vents, dans la légende néo-zélandaise, ne veut pas se séparer de son père le ciel, parce que la région qu'habite le vent est extraterrestre, de même Okeanos refuse de lutter contre son père ; Okeanos en effet, comme nous l'avons démontré dans un article de la *Revue archéologique*[1], n'est pas l'océan terrestre, c'est le réservoir extraterrestre d'où sortent les nuées ; le réservoir des eaux célestes ; il est tout à fait semblable à Ouranos. De même que les enfants de Rangi et de Papa, emprisonnés entre leurs parents, sont nombreux, nombreux aussi sont les enfants d'Ouranos et de Gaia. De même aussi, dans le récit de Bérose que nous n'avons pas cité en entier pour abréger la discussion, des êtres monstrueux existent dans le milieu chaotique, avant que Belus intervienne pour couper Tauath en deux. Nous reconnaissons que nous ne saurions définir ce que sont exactement les hecatonchires et les cyclopes. Ce sont des additions faites au mythe primitif qui doivent avoir leur raison d'être, mais qui n'en sauraient cacher l'interprétation fondamentale.

Si cette explication de la première partie du mythe de Kronos ne satisfait pas les folkloristes, nous ne leur demanderons pas de la remplacer, puisqu'ils rejettent toute expli-

1) Janvier 1877.

cation ; nous persisterons seulement à ne pas comprendre cette abstention systématique.

La seconde partie du mythe peut s'expliquer d'une manière analogue. Elle ressemble beaucoup à la première partie et l'on pourrait se demander si ce n'est pas une autre forme d'un même récit, qu'on aurait soudée à la première, n'en reconnaissant plus l'identité. Kronos, devenu le maître du monde, épouse Rhéa. Et ils engendrèrent des enfants et à mesure qu'un enfant naissait, Kronos l'avalait pour ne pas lui laisser voir le jour. Irritée et douloureusement affectée de la conduite de son époux, Rhéa cherche à sauver un de ses enfants et quand elle accouche de Zeus, elle le cache et trompe Kronos à qui elle donne une énorme pierre à avaler à sa place. Zeus ayant grandi, détrône son père et prend le gouvernement du monde. Voilà le fond du récit.

La triade Kronos, Rhéa, Zeus remplace la triade Ouranos, Gaia, Kronos ; mais il semble que l'on assiste au même drame. Rhéa passait d'ailleurs pour être la terre et pourrait être identifiée à Gaia. Zeus est le grand dieu du jour lui-même dans toute sa pureté et toute sa splendeur ; le rôle qu'on lui donnerait de délivrer le monde de la nuit, rentre dans un ordre d'idées fort logique. Si on pouvait, changeant la nature de Kronos, faire passer ce dernier pour un dieu de la nuit et des ténèbres, il n'y aurait pas d'autre différence entre les deux parties du mythe que le mode employé pour faire disparaître les enfants. Ouranos les plonge dans le Tartare, Kronos les engloutit dans son estomac.

Il semble que ce soit là un détail insignifiant dans la légende. C'est au contraire pour M. Lang le point capital et sur lequel il disserte longuement. Ce père qui avale ses enfants lui trouble l'esprit et il s'efforce de rechercher dans tous les contes sauvages s'il ne trouvera pas quelque récit analogue, afin de prouver que les peuples primitifs ont l'habitude de croire à la possibilité d'un pareil événement. La question se trouve ainsi complètement déplacée. Il ne s'agit pas en effet de savoir comment Kronos et Ouranos font

disparaître leur enfants, mais *pourquoi* ils les font disparaître ; dès qu'il est admis qu'ils doivent s'en débarrasser, le narrateur imagine un procédé. On a certainement le droit de se demander si le procédé qu'il indique semble naturel et possible ; dans le cas de Kronos, il est probable que l'absorption supposée des enfants est encore un résultat de l'influence du langage sur la pensée. Une expression qui aura comporté le sens d'avaler, a pu par la suite s'appliquer d'une manière abstraite, à l'idée de faire disparaître, comme il est arrivé par exemple en français au mot engloutir qui signifiait d'abord avaler avec avidité et qui, depuis, a pris un sens abstrait. On peut être englouti dans la mer, dans un précipice, dans l'enfer, etc., et de même que Kronos *engloutit* ses enfants, Ouranos *engloutit* les siens dans les profondeurs du Tartare. Supprimez ce dernier membre de phrase et qui empêchera de penser qu'Ouranos a avalé sa postérité ?

Il faudrait cependant, comme le remarque avec raison M. Lang, regarder le fait comme possible ; mais, comme il le remarque également, pour l'homme primitif tout est possible. C'est ici que nous différons d'avis avec lui, ou plutôt que nous demandons à faire une restriction. M. Lang nous dit que dans les contes les noms des personnages sont indifférents ; que le fait seul, en dehors des acteurs, a sa valeur ; que le même fait est attribué à toutes sortes de personnages sans qu'il y ait lieu de rechercher ce qu'ils sont et quelle est leur origine. Les mythographes sont d'un avis opposé et nous sommes avec eux. Sans doute l'homme primitif croit tout possible, mais à *la condition que les actions extraordinaires et surhumaines seront attribuées à des êtres surnaturels*, à des personnages divins ou mythiques. Ceux-ci peuvent tout, parce qu'il n'y a pas pour l'homme de vérification possible. Plus tard, l'homme croira peut-être que quelques-uns de ses semblables pourront dans des circonstances spéciales, être doués, temporairement ou non, de facultés surnaturelles ; mais il aura antérieurement admis ces facultés chez les fétiches ou les dieux qu'il a reconnus. Tout récit de faits

surnaturels a dû avoir *originairement* pour acteurs des êtres surnaturels, et c'est pour cela que nous faisons rentrer tous ces récits dans la mythologie. Autrement il nous serait impossible de comprendre la foi que l'homme a eue en de pareils événements.

L'absorption des fils de Kronos par leur père serait donc pour nous, s'il en était besoin, un argument contre l'évhéméristе qui voudrait reconnaître dans Kronos un personnage ayant réellement existé : ou, s'il était démontré qu'il appartient à l'histoire, nous dirions qu'on a attribué à ce personnage une action précédemment attribuée à un être mythique ou fabuleux. Mais, pour en revenir à Kronos lui-même, nous persistons à ne voir dans le fait de l'absorption de ses enfants qu'un détail indifférent du récit. Ce sont les acteurs mêmes du drame qui doivent attirer l'attention et dont il importe de déterminer le caractère primitif, alors qu'ils n'étaient pas encore anthropomorphisés. Nous avons dit qu'Ouranos était l'obscurité, que Kronos était la première lueur du jour ; si la seconde partie du mythe n'est qu'une répétition de la première, il faudrait admettre que Kronos a pu, à un moment donné, passer pour représenter la nuit, lorsque son fils Zeus représentait la lumière (M. Lang, à qui les noms sont indifférents ne se préoccuperait pas de cette question). Le sens originaire du nom de Kronos ayant été oublié (les anciens ne paraissent pas en connaître l'étymologie), cette explication est admissible. Nous croyons cependant qu'on peut en proposer une autre, et nous tenterons de découvrir ce que peut signifier le nom de Kronos.

Dans les considérations précédentes, la philologie tient bien peu de place, et c'est précisément aux philologues mythographes que M. Lang a déclaré la guerre. Il leur reproche de chercher l'explication des mythes dans l'interprétation des noms et surtout de ne pas s'entendre au sujet de cette interprétation. Elle est en effet souvent difficile et il faut avouer qu'en ce qui concerne le nom de Kronos les essais n'ont pas été heureux, ce qui fournit à M. Lang un triomphe

aisé. Voyons cependant si la philologie ne peut rien nous apprendre à cet égard.

M. Sayce a tenté de comparer la légende de Kronos, à celle de Moloch ou de Baal qui aurait pris le nom de Moloch, et Moloch serait, à son avis, un dieu accadien, M. Brown a cru retrouver son nom dans l'assyrien *Karnu*, ou dans l'hébreu *Keren* qui signifie corne, et en a fait le dieu qui fait mûrir la moisson. Mais rien n'indique qu'il faille demander le sens de Kronos à d'autres langues que les langues aryennes.

Max Muller, ne retrouvant pas Kronos dans les textes sanscrits, suppose que les Grecs l'auront imaginé pour expliquer l'épithète de Kronidès appliquée à Zeus. Les dérivations en *idès* s'appliquant plus particulièrement aux noms patronymiques, et le sens de Kronidès ayant été perdu, ils crurent devoir traduire ce dernier mot par « fils de Kronos, » qui aurait été un dieu antérieur. Mais il reste à expliquer Kronidès, et alors, confondant Kronos avec Chronos, Max Muller le traduit par le fils du temps. Il eut été aussi simple d'admettre que les Grecs reconnaissaient le Temps (Chronos) pour un dieu. Mais il n'y a là qu'un mauvais calembour; rien n'autorise à identifier Chronos avec Kronos et à bâtir là-dessus une théorie métaphysique. Hartung voit dans Kronos mutilant Uranus, le feu du soleil qui vient brûler le ciel du printemps. Schwartz dit que Kronos est le dieu de la tempête, la divinité qui avale les nuages. Preller, rapprochant le nom du verbe grec κραίνω (accomplir, achever) y voit le dieu qui amène tout à maturité. Nous ne dirons rien de toutes ces étymologies dont M. Lang se moque avec esprit, demandant quelle est celle à laquelle il doit s'arrêter.

Kuhn, enfin, rapproche Kronos du sanscrit *Karna* et traduit par *celui qui crée par lui-même*. C'est un sens beaucoup trop abstrait pour l'époque à laquelle on a commencé à croire à Kronos et nous ne savons pas comment cet auteur a pu être amené à conclure que Kronos, maître des puissances lumineuses et sombres, avale les divinités de la lumière, et que

lorsqu'il avale la pierre que lui donne Rhéa à la place de Zeus, cette pierre est le soleil.

Venir, après tant de savants philologues, présenter une explication paraîtra peut-être très hardi. Nous allons cependant le tenter et nous espérons y réussir.

Kronos provient d'une racine *kri*, *kar*, qui signifie couper, séparer.

Cette racine a donné au latin le verbe *cernere* et ses dérivés. *Cernere*, au sens matériel, signifie trier, séparer; et, postérieurement, au figuré, il signifie séparer, distinguer avec les sens et presqu'exclusivement avec les yeux. De la même racine viennent *cribrum*, crible, et *criblare*, cribler. Trier au moyen du crible se disait *cernere per cribrum*[1]. Ses composés *discernere*, *excernere*, *secernere* ont le même sens, et tandis que *cernere* a fini par être employé surtout au figuré, ils ont conservé leur signification première. En voici quelques exemples : *Duas urbes magno inter se maris terrarumque spatio discretas*[2]. — *Discretus sol tanto intervallo*, le soleil séparé de nous par un aussi grand intervalle[3]. — *Discretus ager saxo*, un champ séparé du voisin par une pierre[4]. — *Septem discretus in ostia Nilus*, le Nil séparé en sept bras[5]. — *Excernere furfures à farina*, séparer le son de la farine[6]. — *A terris altum secernere cœlum*[7]. — *Secrevit ab aere cœlum*[8]. — *Manus a nobis secreta*, la main détachée du corps[9].

Carpere, qui exprime l'action de détacher violemment, d'arracher des plantes, des fleurs, des fruits, appartient aux dérivés de la même racine.

Si le premier sens de *caro* (chair) a été, comme l'admet

1) *Quam minutissime per cribrum cernas*. (Caton, *R. R.*, 107.)
2) Liv., XXVIII, 39.
3) Plin., II, 11, 8.
4) Stat., *Thébaid.*, V, 159.
5) Ovide, *Métam.*, V, 324.
6) Columel., VIII, 4, 1.
7) Lucrèce, V, 447.
8) Ovide, *Métam.*, I, 24.
9) Lucrèce, II, 912.

M Bréal[1], celui de portion, ration, il faut comprendre ce mot comme une chose coupée, séparée. En grec, la même racine a donné : κείρω, tondre, couper, κρίνω (l'équivalent du latin *cerno*) trier, séparer, d'où διακρίνω employé par Apollonius pour exprimer précisément la séparation cosmogonique du ciel et de la terre, dans des vers que nous aurions pu joindre aux textes précédemment cités dans ce travail.

ὣς Γαῖα καὶ Οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα,
τὸ πρὶν ἐπ' ἀλλήλοισι μῇ συναρηρότα μορφῇ
νείκεος ἐξ ὁλοοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα

En sancrit *krit*, *kart* signifie couper, séparer. Quant à *kri*, *kar* d'où il dérive, on paraît n'en connaître que les sens abstraits, entr'autres faire, créer (d'où le sens de créateur attribué par Kuhn au sanscrit *Krana*). Mais nous sommes portés à croire, en vertu de la marche logique que doit suivre partout également l'intelligence humaine, que cette racine aryenne a eu d'abord le sens concret de couper, séparer. Ce qui s'est passé en sanscrit, s'est passé chez les Sémites où nous avons vu *bara* avoir à la fois le sens de séparer et celui de créer ; comme *bara* qui signifie aussi engendrer, le latin *creare*, qu'il n'est pas possible de séparer de *cernere*, s'emploie pour créer et pour engendrer.

Ainsi Kronos est celui qui coupe, celui qui sépare : il est la première lueur du matin qui sépare le ciel de la terre ; on peut dire aussi qu'il sépare le jour de la nuit. C'est l'équivalent du surnom *cerus* attribué par les Latins à leur dieu Janus, que nous avons démontré être une personnification de la lumière du matin[2]. Festus interprétait *cerus* par *creator*. Et l'on retrouve encore la même racine dans l'adjectif *creper* (crépusculaire) et dans le nom même du *crépuscule*.

La philologie vient ainsi participer à l'explication du mythe, et serait-ce trop s'avancer que de supposer que c'est parce

1) *Dict. étymol. latin.*
2) *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, t. I, p. 213 et suiv.

que Kronos est le coupeur, que la légende en se développant l'a armé d'un instrument tranchant et lui a fait couper les parties génitales d'Ouranos?

Cette idée de couper associée à l'idée du crépuscule n'a d'ailleurs rien qui doive surprendre. Ne disons-nous pas le point du jour, de poindre, du latin *pungere* (piquer, percer) pour indiquer l'instant où la lumière perce les ténèbres?

Kronos étant le crépuscule, nous allons tâcher de comprendre la seconde partie du mythe. Pourquoi Kronos se conduit-il avec ses enfants comme Ouranos avec les siens? Que Zeus détrône Kronos, comme Kronos a détrôné Ouranos, rien n'est plus simple. Le grand jour *succède* au crépuscule, comme le crépuscule *succède* à la nuit. Mais pourquoi imaginer tant d'efforts pour arriver à ce résultat? Le fait de la naissance du jour et de son renouvellement a d'abord préoccupé les premiers hommes qui avaient une peur très naturelle de la nuit; cependant les jours se succèdent à intervalles si rapprochés, qu'ils durent se familiariser assez vite avec la régularité de ce phénomène. Mais si le mouvement diurne de la terre est excessivement rapide, il n'en est pas de même de son mouvement annuel. Quand les jours commençaient à décroître, que cette décroissance allait toujours en s'accentuant pendant six mois, l'homme pouvait douter s'il y aurait un temps d'arrêt dans ces allongements des nuits et se demander s'il ne serait pas un jour condamné à des ténèbres continues. Il devait éprouver une joie extrême, lorsque le soleil cessait de s'abaisser sur l'horizon et qu'il recommençait sa course ascensionnelle. La renaissance annuelle des jours plus longs fut assimilée par lui à la renaissance quotidienne de la lumière, et les deux mythes se confondirent. Dans cet ordre d'idées, Kronos, au lieu de représenter le crépuscule du matin, représenterait le crépuscule de l'année, c'est-à-dire les jours courts et sombres de décembre. Tant que ces jours durent, Kronos ne laisse pas voir le jour aux grands dieux de la lumière; son règne finit avec les jours plus clairs et plus longs, quand le grand Zeus prend possession du ciel, et comme un souve-

rain ne cède jamais son pouvoir sans lutter, Zeus n'a pu conquérir le trône de son père qu'après un combat dont il est sorti victorieux.

III

Le Mythe de Cupidon et de Psyché.

Après avoir discuté Kronos, M. Lang entreprend l'examen d'un second mythe, celui de Cupidon et de Psyché. Malheureusement, nous ne saurions pas, comme dans le cas de Kronos, offrir au lecteur une interprétation certaine et satisfaisante de cette nouvelle légende; nous ne pourrons que montrer l'insuffisance et l'erreur de l'explication que les folkloristes proposent.

Tout le monde connaît l'histoire de Cupidon et de Psyché, telle que la donne Apulée dans son ouvrage intitulé la *Métamorphose*. Nous ne la raconterons pas. En voici en quelques mots le résumé. Cupidon est l'amant de Psyché, mais il ne s'approche d'elle que pendant la nuit, dans l'obscurité, et il lui est interdit de chercher à la voir. La curiosité excitée de Psyché lui fait enfreindre cette défense, elle le voit et Cupidon disparaît aussitôt. L'histoire a dû s'arrêter là d'abord; puis on y a ajouté une seconde partie dans laquelle Psyché, après une série d'épreuves, retrouve son amant divin. Le thème primitif a été considérablement développé, et Apulée a pu écrire là-dessus un charmant conte. Laissons-en de côté les détails, inutiles d'ailleurs pour le sujet qui nous occupe. Nous avons au contraire besoin de retrouver la forme la plus simple de la légende, qui devait avoir été souvent contée avant Apulée. La variante la plus ancienne qui soit parvenue jusqu'à nous est celle qui se trouve dans le Brâhmana du Yaghur-Vêda. En voici la traduction; nous l'empruntons à Max Muller [1].

1) *Essais sur la mythologie comparée*, traduct. française de M. G. Perrot, p. 131.

« Urvâsi, une sorte de fée, devint amoureuse de Purûravas, le fils d'Idâ, et quand elle le rencontra, elle lui dit : Embrasse-moi trois fois par jour, mais jamais contre ma volonté, et que je ne te voie jamais sans tes vêtements royaux, car c'est la coutume des femmes. De cette manière, elle vécut longtemps avec lui et en eut un enfant. Alors ses anciens amis, les Gandharvas dirent : Cette Urvâsi demeure depuis longtemps parmi les mortels, faisons-la revenir. Or, il y avait une brebis, avec deux agneaux, attachés à la couche d'Urvâsi et de Purûravas, et les Gandharvas en volèrent un. Urvâsi dit : Ils prennent mon chéri, comme si je vivais dans un pays où il n'y a ni héros, ni homme. Ils volèrent le second et elle fit encore des reproches à son mari. Alors Purûravas regarda et dit : Comment la terre où je suis peut-elle être sans héros ni homme ? Et il s'élança tout nu, trouvant trop long de mettre ses vêtements. Alors les Gandharvas envoyèrent un éclair, et Urvâsi vit son mari sans vêtement, comme avec la lumière du jour. Alors elle disparut. »

Ici commence ce que nous considérons comme une seconde partie de la légende : nous n'en donnerons qu'un abrégé : Purûravas, pleurant son amour, va près de Kouroukshatva, où se trouve un lac appelé Anyatahplaksha, plein de fleurs de lotus, et pendant que le roi se promenait sur ses bords, les fées se jouaient dans l'eau sous la forme d'oiseaux. Urvâsi reconnait son amant qui cherche à la faire revenir dans son palais. A la fin son cœur s'adoucit et elle dit à Purûravas : Viens avec moi la dernière nuit de l'année, tu seras avec moi pendant une nuit et un fils te naîtra. Il alla la dernière nuit de l'année trouver Urvâsi qui lui dit : Demain les Gandharvas t'accorderont un vœu, et il souhaita de devenir un d'entre eux. Et il devint un Gandharva, mais seulement après avoir été initié aux mystères d'un certain sacrifice et l'avoir accompli.

Cette histoire d'Urvâsi et de Purûvaras, que l'on retrouve modifiée et augmentée dans les poètes indous postérieurs, est déjà passablement longue et il est évident que nous n'en

avons pas la forme primitive. La seconde partie est certainement une addition ; le fils que Purûravas doit engendrer dans la dernière nuit de l'année est déjà né dans la première partie. L'initiation au sacrifice a été mêlée au récit par des narrateurs qui devaient appartenir à la caste sacerdotale ; cette caste, comme le remarque Max Muller, aime à trouver un sens symbolique à tous les actes religieux prescrits par le rituel traditionnel[1].

Lorsque l'on compare le conte du Yaghur Vêda à celui d'Apulée, on voit un exemple bien frappant des changements et des allongements que le temps peut apporter à un récit mythique, si l'on veut bien admettre toutefois qu'ils ont tous les deux la même origine. Mais des histoires analogues se retrouvent si fréquemment dans toutes les nations qui parlent des langues aryennes, qu'il est difficile d'échapper à cette conclusion. Les dissemblances dans les détails sont à notre avis la preuve que ces détails ont dû être ajoutés postérieurement ; il faut donc s'efforcer de les faire disparaître, afin de remonter, s'il est possible, au mythe simple originaire. Qu'y a-t-il de commun à tous ces contes ? Deux personnages de sexe différent, l'un mythique (ou surnaturel), l'autre humain (ou mortel) sont unis ensemble par l'amour ou le mariage. Toujours le personnage mythique subordonne la continuité de ses relations à certaines obligations que le mortel doit respecter ; toujours le personnage humain, par une cause ou par une autre, volontairement ou involontairement, manque à l'obligation qui lui a été imposée et le personnage mythique disparaît aussitôt.

Ce qui varie le plus dans ces histoires, c'est la nature de l'obligation. Dans le Yaghur Vêda, c'est Purûravas qui ne doit pas être vu dépouillé de ses vêtements. Chez Apulée, Cupidon ne doit pas être vu. Dans l'histoire de Mélusine, c'est elle qui ne doit pas être vue lorsqu'elle est nue. Dans un conte

1) *O. c.*, p. 136.

breton, que cite M. Lang d'après M. Sébillot[1], la femme ne doit pas être vue sans voile tant qu'elle n'a pas eu un enfant. Ailleurs c'est le nom de la femme qui ne doit pas être connu, ou qui ne doit pas être prononcé. Quelquefois, il faut se garder de la toucher avec certains objets déterminés. Le personnage mythique revêt souvent la forme d'un animal, et se métamorphose en être humain pour s'unir à son amant qui appartient lui-même à l'espèce humaine; dans ce cas, ce dernier doit éviter de faire paraître à ses yeux tout objet qui lui rappellerait sa condition première.

Telles sont les principales variantes de ce détail du conte. Nous y insistons, parce que cette action défendue est le point sur lequel M. Lang porte toute son attention. Le reste n'est pour lui qu'un accessoire. Ce qui le frappe surtout dans l'histoire d'Urvâsi, c'est qu'après avoir dit à Purûravas : Tu ne te montreras pas à moi sans tes vêtements, elle ajoute : *Car c'est la coutume des femmes.* Et alors il suppose toutes ces histoires imaginées pour justifier des coutumes primitives relatives au mariage. Dans la vie des peuples sauvages, on constate souvent les prohibitions les plus bizarres et en même temps les plus rigoureuses. Les actes les plus simples sont parfois défendus; l'inobservance des règles établies est sévèrement punie. Un code strict régit les relations et principalement les relations conjugales. En conséquence, M. Lang pense que chaque population a pu très naturellement créer des légendes ayant pour objet d'appuyer ces règles d'étiquette matrimoniale. A son avis, tout sera expliqué s'il peut prouver l'existence de ces règles et, il recueille à droite et à gauche les faits les plus étranges qu'il rencontre dans les récits de voyages au sujet des rapports conjugaux. Il rapporte très habilement ceux qui peuvent servir à sa cause et nous ne voulons pas les passer sous silence.

On peut les diviser en trois catégories. Citons d'abord l'usage de ne pas nommer l'époux par son nom. Chez les Zulus,

1. *Contes populaires de la haute Bretagne*, p. 181.

dit M. Lang, la femme ne prononce jamais le nom de son mari, et chez les Cafres, la femme n'est jamais appelée par son nom dans la tribu de son mari. Du reste les Cafres ont de singuliers usages relativement au langage, puisqu'on raconte que les femmes ne doivent pas prononcer les mots dans lesquels existe un son qui se trouve également dans les noms de leurs proches parents mâles. Mais on ne nous dit pas comment on supplée dans la pratique à l'appellation défendue, et si l'inobservance de la règle est châtiée. Hérodote aussi rapporte que certains colons Ioniens, émigrés en Asie et n'y ayant pas emmené leurs femmes, prirent pour épouses des Cariennes dont ils avaient tué les maris. A cause de ce massacre, les femmes établirent entre elles une loi qu'elles transmirent à leurs filles et que celles-ci s'engageaient par serment à observer; elles n'appelaient jamais leurs maris par leur nom. On doit croire que les Ioniens se préoccupaient fort peu de cette façon d'agir; ils devaient considérer leurs femmes cariennes comme des esclaves et auraient pu leur imposer leur volonté. Si le fait est exact, la raison qu'en donne Hérodote est peu vraisemblable.

Viennent ensuite les exemples dans lesquels la femme ne parle pas à son mari. Chez les Yorubas, la modestie (?) oblige les femmes à ne pas regarder leurs maris et à ne pas leur parler, *si elles peuvent l'éviter*. Les habitants des îles Aléoutiennes n'aiment pas à parler à leurs femmes devant d'autres personnes. Enfin, chez les Bulgares, la femme ne doit pas parler à son mari avant d'en avoir eu un enfant. Nous remarquerons que, dans les deux premiers cas, il n'y a pas défense absolue. Le troisième aurait besoin d'être vérifié et doit être bien incommode dans la pratique; le chant populaire bulgare qui rapporte un fait de ce genre est un récit mythique où le soleil épouse une mortelle et qui est peut-être un écho dénaturé du mythe dont nous nous occupons; on n'en saurait tirer de conclusions.

Restent enfin les coutumes qui restreignent la fréquentation des époux. Il nous importe peu que, dans les îles Viti,

le mari et la femme ne couchent point ensemble, ou que, chez les Iroquois, le mari n'entre que la nuit dans la cabane qu'habite sa femme, cela ne les empêche pas de se voir pendant le jour. Mais on dit que, chez les Turcomans, le mari ne peut visiter sa femme qu'en cachette pendant les six premiers mois ou pendant les deux premières années qui suivent le mariage; la même coutume existerait en Circassie jusqu'à la naissance du premier enfant; dans le Futa, le mari ne doit pas voir sa femme sans être voilée pendant les trois premières années de leur union; enfin, chez les Maures, la fiancée ne doit pas voir son fiancé pendant le jour. Ces coutumes sont bien difficiles à admettre, sauf la dernière, citée d'après Caillié qui, dans son *Voyage à Tombouctou*, la rapporte de la manière suivante[1] :

« Quand l'amant est d'un camp étranger, il se cache à tous les habitants, excepté à quelques amis intimes chez lesquels il lui est permis d'aller. On lui fait ordinairement une petite tente sous laquelle il se tient renfermé toute la journée, et lorsqu'il est obligé d'en sortir ou de traverser le camp, il se couvre le visage. Il ne peut voir sa future pendant le jour; ce n'est que la nuit, quand tout le monde repose, qu'il se glisse dans la tente qu'elle habite, y passe la nuit avec elle et ne s'en sépare qu'à la pointe du jour. Cette manière peu décente de faire l'amour dure un ou deux mois, puis le mariage est célébré par un marabout. »

Aucun de ces faits ne nous paraît décider la question; il s'agit, pour le dernier, des préliminaires du mariage et l'on peut croire que les coutumes des Circassiens et des Turcomans sont analogues à celles des Maures et ont été insuffisamment étudiées. Quoiqu'il en soit, si l'on constate quelques ressemblances entre les prohibitions relatées par certains contes et quelques-uns des usages sus-indiqués, on remarquera que M. Lang ne paraît pas avoir retrouvé la coutume de la légende la plus ancienne et qui se répète dans beaucoup de récits

1. Tome I, p. 140.

postérieurs, celle de ne pas voir son conjoint sans ses vêtements. Cette coutume serait d'ailleurs des plus singulières. D'abord les populations primitives s'habillent fort mal et ne s'habillent pas du tout dans les climats où l'on ne souffre pas du froid. Dès que le vêtement est devenu une habitude, ou l'on se couche sans se dévêtir et il n'y a pas de raison de se voir nus, ou l'on couche sans vêtement et il est difficile de s'habiller et se déshabiller toujours dans l'obscurité. Nos ancêtres ne se gênaient pas pour se voir nus et il ne faut pas remonter bien haut dans notre histoire pour trouver l'époque où l'on a cessé de se coucher sans aucune espèce de vêtement.

Si M. Lang avait raison, si les histoires dont il est question n'avaient d'autre but que d'appuyer une coutume, ces histoires seraient de simples contes et il n'y aurait plus de mythe. Par suite, aucune explication ne serait à chercher. A-t-on imaginé quelquefois de pareils contes, c'est possible, mais nous inclinerions à croire qu'ils seraient alors l'œuvre d'un sacerdoce organisé, et chez les peuples sauvages un tel sacerdoce n'existe pas. D'un autre côté, n'est-il pas singulier que l'objet de la prohibition varie, tandis que la conséquence de l'inobservance de la chose prescrite ne varie pas? Pourquoi cette conséquence est-t-elle toujours la disparition d'un des amants? Dans les exemples de prohibitions cités par M. Lang, on ne nous dit jamais quelle est la punition dont peut être menacé celui qui les enfreint. S'il y en a une, elle est probablement fort différente de celle qui se trouve exposée dans ces récits. L'identité constante du dénouement montre d'une manière évidente qu'il y a là un des points fondamentaux et primordiaux du mythe.

M. Lang ne se préoccupe pas de la nature des personnages; il est même porté à croire que le récit était d'abord impersonnel et que les noms des acteurs y ont été introduits postérieurement, ce qui en expliquerait d'ailleurs la diversité. Mais on est alors en droit de se demander pourquoi on a mêlé à ce récit des êtres surnaturels et surtout (c'est là un fait bien

remarquable et qu'on retrouve dans toutes les variantes) pourquoi, des deux acteurs qui y jouent un rôle, l'un est toujours un être humain et l'autre un être divin, c'est-à-dire surnaturel. La présence de ce dernier prouve clairement que nous avons affaire à un mythe.

Max Muller et les mythographes qui se sont occupés de la légende d'Urvâsi et de Purûravas, et des légendes analogues ont considéré comme le point de départ du mythe, l'union et la séparation des deux personnages. Ils y ont ajouté, il est vrai, le fait de leur réunion nouvelle et définitive après un temps plus ou moins long. Nous avons déjà dit que nous regardions cette seconde partie comme une addition. Dans quelques-unes des variantes, le récit finit en effet après la séparation. On peut d'ailleurs expliquer facilement comment il s'est allongé. L'intérêt qu'on portait aux deux personnages a dû faire désirer un dénouement plus heureux, et pour donner satisfaction au sentiment que le récit faisait naître dans l'esprit des auditeurs, rien n'était plus simple que d'imaginer que les amants se rejoignaient plus tard, pour vivre définitivement heureux et avoir beaucoup d'enfants, comme dans tous les contes de fées. Mais pour ne pas enlever à la faute commise son caractère de gravité, il fallait que cette union nouvelle ne pût être réalisée qu'après nombreuses difficultés vaincues.

Il est possible cependant que la nature des êtres ou des phénomènes qui se cachent sous les noms d'Urvâsi et de Purûravas emporte cette réunion postérieure ; nous ne pourrons le savoir que lorsque ces êtres auront été nettement déterminés ; dans tous les cas, ce sera un second mythe qui se sera soudé au premier.

Nous rangeant à l'opinion des mythographes, nous croyons que le mythe originaire se bornait à dire qu'Urvâsi et Purûravas avaient été unis, puis séparés. Et voici comment le mythe se développe. La première question qui se pose est de rechercher la cause de la séparation. Elle ne peut résulter que du fait qui l'a précédée. A moins qu'il ne fût tout à

fait extraordinaire, il fallait qu'il fût interdit. Pourquoi était-il interdit? parce que c'était la coutume. C'est la raison qu'on donne lorsqu'on n'en connaît pas et il n'y a rien à répondre [1]. Ce *parce que c'était la coutume* arrive donc comme une conséquence logique de l'enchaînement des idées. Puis, lorsqu'il est admis qu'il s'agit d'un usage, si le fait consigné dans le mythe ne correspond à aucun des usages en cours dans la population qui raconte l'histoire, le narrateur peut être conduit à le remplacer par un autre fait plus en rapport avec ses propres habitudes. Ainsi peuvent s'expliquer les variantes de l'action interdite, et l'accord de ces variantes avec des coutumes existant réellement.

Pour tenter de comprendre le mythe, nous devons nous rapporter au texte le plus ancien et admettre que l'histoire d'Urvâsi et de Purûravas nous donne sa forme première, allongée mais non modifiée en ce qui concerne les points fondamentaux. Deux personnages dont nous ne connaissons pas la nature, sont unis dans l'obscurité, pendant la nuit. Dès que la lumière paraît, l'un d'eux s'évanouit. Dans la nuit d'Apulée, la lumière est une lumière artificielle; dans le texte du Yaghur Vêda, c'est une lumière naturelle, un éclair. On peut croire que, à l'origine, c'était la lumière du jour naissant; Urvâsi voit son mari sans vêtements, *comme avec la lumière du jour*. Et plus loin, elle dit : Je suis partie comme la première des aurores. C'est donc probablement le jour qui mettait fin à l'union des deux amants. Or qu'avait-il pu se passer à cet instant? Rien autre chose que ceci : ils ne se voyaient pas dans les ténèbres ; ils se sont vus dès que le jour a paru. Telle était donc la cause de leur séparation. *Post hoc, ergo propter hoc.* Pour que leur bonheur durât, ils ne

1) Ainsi Caillié, dans son voyage à Tombouctou, dit (p. 139) à propos des Maures : « Dès qu'un mariage est convenu, le futur est privé pour toujours de voir le père et la mère de celle qui doit être son épouse. Il a grand soin de les éviter; ceux-ci, quand ils aperçoivent leur gendre futur, se couvrent la figure. Enfin, de part et d'autre, les liens de l'amitié semblent rompus. Coutume bizarre dont j'ai en vain tâché de découvrir la source ; on m'a toujours répondu : *C'est l'usage.* »

devaient donc pas se voir ou l'un des deux ne devait pas voir l'autre. Le récit se développe ainsi naturellement. S'ils se sont vus nus, c'est qu'ils étaient nus pendant la nuit.

La difficulté commence quand il s'agit de savoir quels sont les deux personnages. Les tentatives étymologiques faites par Max Muller et d'autres mythographes ne sont guère admissibles et M. Lang a raison de les rejeter, mais l'opinion de Max Muller qui voit dans Urvâsi une aurore et dans Purûravas un héros solaire, analogue à Pollux, Heraklès et autres héros de la mythologie grecque, n'est peut-être pas très loin de la vérité. Il faut établir d'abord le sexe des deux amants et nous accepterons celui que donne la légende sanscrite. L'être divin ou surnaturel est la femme, et la plupart des contes de la même catégorie s'accordent sur ce point. C'est toujours le mari qui, volontairement ou involontairement, amène le dénouement malheureux et la femme disparaît. Dans Apulée, il est vrai, le personnage divin est le mâle et la curiosité de la femme lui fait perdre son amant. Mais l'histoire de Cupidon et de Psyché est peut-être le résultat d'une confusion ; peut-être y a-t-on introduit à tort des traits empruntés à l'histoire d'Urvâsi et de Purûravas, et doit-elle être rapprochée de la légende de Zeus et de Sémélé. On sait que Zeus fut l'amant de Sémélé, que celle-ci eut l'imprudence de désirer voir dans tout l'éclat de sa gloire le dieu qui l'avait rendue mère, et que, victime de sa curiosité, elle fut consumée par les flammes, c'est-à-dire par la lumière éclatante que le dieu souverain de l'Olympe grec personnifiait. Cupidon, ou plutôt Eros, dont il est devenu le synonyme, était aussi un dieu de la lumière ; une nymphe mortelle ne pouvait peut-être le voir dans toute sa splendeur. Quoiqu'il en soit, l'être divin est toujours celui qui s'évanouit ; cette faculté surnaturelle de disparition ne saurait appartenir à un mortel.

Pour en revenir à Purûravas, son assimilation aux héros grecs paraît fort vraisemblable. Jamais le personnage mâle n'est un mortel ordinaire. Purûravas est un roi, puisqu'il porte des vêtements royaux ; dans les autres contes, il s'agit

toujours de rois ou de fils de rois. A l'origine, Purûravas devait être un personnage mythique ; pour lui, comme pour beaucoup de héros, le caractère divin s'est modifié avec le temps. Thésée, Jason, Ulysse passaient pour des fils de rois. Des fils de dieux, comme Heraklès et Castor passaient pour mortels, et cependant ils furent admis plus tard aux honneurs de l'Olympe de même que Purûravas devint un des Gandharvas. Comme ces héros, celui-ci est probablement une personnification de la lumière. M. Bergaigne dans son ouvrage sur la religion védique nous apprend que, comme Prométhée, il apporte le feu sur la terre et que son fils, dont Urvâsi est la mère, est identique avec Agni [1]. Ceux qui le remplacent, dans les contes postérieurs, accomplissent des actes héroïques pour retrouver leur amante.

Quant à Urvâsi, nous serions disposés à croire qu'elle est une personnification de la nuit. Elle est une apsara, c'est-à-dire une personnification de l'eau du ciel, par conséquent du nuage et par conséquent aussi de l'obscurité. La nuit est toujours représentée par un être féminin. Et alors le mythe signifierait que la nuit et la lumière sont unies ensemble pendant la nuit ; on dit en effet le soir que le jour *se couche* ; dès que le jour paraît, la nuit s'évanouit et la lumière reste seule. On pourrait objecter que ce phénomène se reproduit quotidiennement ; mais l'on a vu dans le mythe de Kronos comment un phénomène quotidien est devenu postérieurement un phénomène qui ne se produit qu'une fois.

Nous ne donnons toutefois cette explication que comme une hypothèse ; elle aurait besoin d'être corroborée par une découverte du sens précis des noms d'Urvâsi et de Purûravas. Max Muller et les mythographes ont eu raison de chercher l'étymologie et s'ils ne l'ont pas trouvée, ils étaient certainement dans la bonne voie pour trouver la solution de la question. Mais les Vêdas restent toujours un livre fermé de sept sceaux et tout le dictionnaire des racines sanscrites

1) Tome II, p. 91.

est à revoir pour établir leur signification d'une manière satisfaisante.

Nous pourrions continuer des observations analogues sur d'autres mythes passés en revue par M. Lang ; nous croyons en avoir dit assez pour atteindre notre but. Nous avons voulu relever le courage des mythologues qui semblent abandonner trop tôt la partie. Laissons les folkloristes poursuivre leurs patientes et intéressantes recherches, réunir et classer des documents ; mais rappelons-nous qu'ils ne veulent pas nous donner l'interprétation des mythes. Si les critiques adressées aux études mythologiques sont souvent justes, si les solutions proposées sont erronées, efforçons-nous de les rectifier, mais ne désespérons pas de parvenir à découvrir par quel enchaînement d'idées l'homme a pu concevoir tous ces récits bizarres qui peuvent nous étonner un instant, mais qui doivent être le résultat naturel de la marche de la pensée humaine.

Ch. Ploix.

DE L'INFLUENCE DU DÉMON DE SOCRATE

SUR SA PENSÉE RELIGIEUSE

L'un des côtés de l'enseignement de Socrate sur lequel il nous paraît encore utile d'insister après plusieurs travaux remarquables, c'est celui qui touche aux idées religieuses du philosophe[1]. La question nous semble devoir être éclairée par l'étude minutieuse des textes. C'est ce que nous allons tenter de faire.

La foi religieuse du philosophe telle qu'elle apparaît dans les *Mémorables* de Xénophon ne s'explique pas par les influences de son milieu. Au contraire, on a peine à comprendre comment celles-ci ne l'ont pas étouffée. Nous pensons qu'il faut chercher la solution de cette difficulté en Socrate lui-même. Ses disciples affirment qu'il y avait en lui un phénomène étrange qu'ils ne s'expliquaient pas. Nous l'appelons vulgairement le *démon* de Socrate. On a écrit d'innombrables travaux pour en déterminer la nature. Mais jusqu'ici, on s'est contenté d'indiquer plutôt que d'approfondir l'influence d'un fait aussi anormal sur les sentiments et sur la pensée de Socrate. C'est justement le point sur lequel nous voudrions insister. Il nous semble que nous pourrons ainsi à la fois préciser la nature de la foi religieuse du philosophe et éclaircir la difficulté que nous venons de relever.

1) M. d'Eichthal, *Théologie et doctrine religieuse* de Socrate; Zeller, *Philosophie des Grecs*, vol. III; Fouillée, *Philosophie de Socrate*; Grote, etc.

I

Jetons un coup d'œil rapide sur la situation religieuse en Grèce ou, plus exactement, à Athènes dans la seconde moitié du ve siècle. Remarquons qu'il ne peut être question ici que de l'élite pensante de la nation dont les opinions nous sont connues par les documents littéraires de l'époque. Les données historiques qui nous feraient connaître l'état religieux des classes inférieures nous manquent.

On connaît, en général, les tendances principales de cette époque suffisamment pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y insister. De même que dans le domaine philosophique, les systèmes grandioses des cosmologues se sont écroulés, sapés par la critique des sophistes, de même dans le domaine religieux, les fortes croyances des Pindare, des Eschyle, des Hérodote, des Sophocle, disparaissent chez Thucydide, Euripide, Aristophane même et chez les Sophistes. Voulons-nous comme toucher du doigt cette transformation de l'opinion? Voyons ce que l'on a pensé des oracles à ces deux époques. Comparons à cet égard Hérodote et Thucydide. Aux yeux du premier, les oracles tiennent une place considérable dans le cours des événements. Il suffit de rappeler l'histoire de Crésus. Chez Thucydide, au contraire, domine le scepticisme le moins équivoque. Ainsi à propos d'un tremblement de terre dans l'île de Délos, Hérodote dit : « la divinité par cet événement donnait aux hommes la révélation des malheurs qui allaient les frapper. » En faisant allusion probablement au même événement Thucydide dit : « on disait et on croyait qu'il y avait là un événement révélateur de l'avenir[1] »

Citons de cet auteur un autre passage très caractéristique. Il raconte qu'au temps de la peste d'Athènes, on colportait

1) Herod., VI, 98; Thucyd., II, 8, 3. Cf. Ibid., II, 17, 2, etc.; Eurip., *Hélène*, 745.

un vers tiré d'un ancien oracle et qui, disait-on, prédisait le fléau. « Il était naturel, nous dit-il, qu'en une pareille calamité publique, on se souvînt de ce fameux vers, qui, les personnes d'âge l'assuraient, datait de l'antiquité : une guerre dorienne éclatera et avec elle la peste. Or ce vers soulevait une vive discussion. Plusieurs prétendaient que dans sa forme ancienne et authentique, ce n'était pas le mot « peste » λοιμός. qu'il fallait dire, mais celui de « famine » λιμός. Dans ce temps-là, ce fut naturellement l'opinion qui soutenait l'authenticité du mot « peste, » qui triompha. Car les hommes façonnaient leurs souvenirs sous l'influence de leurs maux actuels. Et je pense que si jamais une nouvelle guerre dorienne survenait, et que cette fois ce fut une famine qui l'acompagnât, ces mêmes personnes adapteraient probablement le vers à l'événement[1]. » Les critiques qu'Euripide dirigeait contre la divination sont trop connues pour que nous y insistions. En résumé, il suffirait de compléter la constatation que nous n'avons fait qu'esquisser pour que le discrédit général, dans lequel les croyances populaires étaient tombées au sein des classes cultivées, devînt manifeste.

II

Si telle est la tendance générale du siècle et des esprits supérieurs de son temps, telle n'est pas celle de Socrate. Non seulement il pratique, mais il accepte la religion nationale. Les textes ne nous laissent pas supposer qu'il ait jamais conçu le moindre doute sur ce qu'elle avait de plus essentiel, les oracles et la divination. Quelle était la nature de cette foi ; comment pouvait-elle être populaire, traditionnelle et en même temps originale, spécifiquement socratique, quelle est l'explication de ce phénomène curieux ? Telles sont les questions que nous nous proposons d'étudier.

1) Thucyd., II, 54.

Il importe tout d'abord de constater les résultats obtenus par la critique qui s'est appliquée à l'examen des documents relatifs à la vie et à l'enseignement de Socrate. Cette question des sources a une histoire et, fort heureusement, elle n'est pas restée à l'état de problème historique insoluble. Schleiermacher, le premier, la soumit à un examen sérieux. Il commença par ébranler l'autorité traditionnelle des *Mémorables* de Xénophon, en faisant remarquer que cet historien n'avait aucun esprit philosophique, que, par conséquent, il n'avait pas compris certains côtés de l'enseignement de Socrate et qu'ainsi la pensée du philosophe, en revêtant cette forme populaire, avait perdu ce qui faisait son originalité et son caractère spécifiquement philosophique. Il fallait donc demander à Platon les éléments nécessaires pour compléter le Socrate de Xénophon. L'idée de Schleiermacher était féconde. La critique soumit la question tout entière à un examen minutieux. Les opinions les plus contradictoires se firent jour. De cette mêlée sont sortis pourtant quelques résultats incontestables. Aujourd'hui l'accord est fait sur les points essentiels. MM. Grote, Zeller, Fouillée, avec des différences de détail, donnent à cette question la même solution. Nous pouvons formuler ainsi les résultats desormais acquis à la science : 1° Les témoignages de Xénophon, de Platon et d'Aristote ont été trouvés d'accord entre eux quant à l'essentiel. 2° Les *Mémorables* demeurent pour nous la source principale de la vie et de l'enseignement de Socrate. Néanmoins, il ne faut pas oublier que cet ouvrage a été écrit dans un but apologétique et que son auteur a un esprit peu philosophique, de sorte qu'il est possible qu'il ne nous présente que le côté populaire de l'enseignement de son maître. 3° De tous les ouvrages de Platon, l'*Apologie* est le seul qui nous donne sûrement le Socrate de l'histoire. Encore ne contient-il pas les éléments d'une reconstruction historique de ses doctrines. Quant aux dialogues, il n'en est pas un, sans en excepter le *Phaedon*, l'*Euthyphron*, le *Banquet* et jusqu'au *Criton*, qui ne contiennent des idées appartenant en

propre à Platon. Quelle est la critique assez délicate pour distinguer celles du maître de celles du disciple ? Tout au moins les dialogues de Platon peuvent-ils nous servir pour connaître la méthode de Socrate. Platon s'en est emparé. Il lui a donné un grand développement et des applications nouvelles, mais le fond subsiste et se laisse saisir à travers cette dialectique ingénieuse. Mais si nous ne pouvons appuyer l'histoire des idées de Socrate sur les dialogues de Platon, nous trouvons pourtant en eux une foule de faits dont les uns sont confirmés par les données de Xénophon et dont les autres ont un caractère historique incontestable. En particulier nous pensons que Platon nous donne dans l'*Apologie* des indications relatives au *daemonium* de Socrate, plus précises que celles de Xénophon. Mais c'est là un point sur lequel nous reviendrons plus tard.

Sachant maintenant le degré de confiance que méritent nos textes, voyons ce qu'ils nous disent des sentiments de Socrate à l'égard de la religion populaire.

Socrate pratiquait le culte de sa patrie. Xénophon va jusqu'à nous dire qu'il y apportait plus de soins que les autres hommes[1]. « On pouvait le voir, dit-il, offrant des sacrifices fréquents et chez lui et sur les autels publics de la ville[2]. » Il recommandait à ceux qui l'entouraient de ne pas négliger la pratique du culte[3]. Le dernier acte de sa vie confirme ce que Xénophon nous dit de sa piété. « Quelques instants avant d'expirer, nous dit Platon dans un passage bien connu, il se tourne vers Criton et lui dit : Nous devons un coq à Esculape. Payez cette dette et ne la négligez pas. » Xénophon ne dit-il pas avec raison que son maître est εὐσεβής[4] ?

Socrate ne se borne pas aux pratiques extérieures du culte, il est aussi croyant. Chose singulière, tandis que ses contem-

1) *Mem.*, I, 2, 64.
2) *Ibid.*, I, 1, 2. Ces passages ne sont pas isolés : I, 3, 3; 4, 11; IV, 6, 2; 3, 16.
3) I, 4, 2; IV, 7, 10; 3, 2.
4) IV, 8, 11.

porains ne dissimulent pas le mépris que leur inspirent les oracles et la divination, le philosophe y ajoute une foi incontestable. Xénophon dit de lui : « S'il pensait que les dieux lui avaient accordé une révélation quelconque, on lui aurait plutôt persuadé de prendre un aveugle pour guide, qu'on ne lui eût persuadé d'agir contrairement à ce qui venait de lui être révélé[1]. » Cet historien affirme nettement que Socrate pratiquait la divination comme tout le monde et y croyait de même[2]. Il la recommandait à ses amis[3]. Le témoignage de Platon à ce sujet n'est pas moins précis que celui de Xénophon. Socrate affirme dans l'*Apologie* que c'est pour obéir à l'oracle de Delphes qu'il passe sa vie à examiner les hommes et les choses. Cet oracle, dit-il, « assurément ne ment pas[4]. » Que l'on ne dise pas que c'est par ironie qu'il s'exprime ainsi. Il a lui-même soin d'écarter cette supposition[5]. Les passages de l'*Apologie* qui attestent sa foi aux oracles sont nombreux[6]. Mais rien ne la prouve mieux que l'usage qu'il fait de la divination comme argument pour appuyer sa conception théologique. Parmi tous les bienfaits qui témoignent du soin que les dieux prennent de nous, les signes révélateurs, les oracles, les prodiges ont la première place[7]. Quant on relit ces passages attentivement, l'impression est irrésistible ; on ne peut douter de la sincérité de Socrate et de ses interprètes. Concluons que tout au moins en

1) I, 3, 4. Il est à remarquer que σημεῖον et σημαίνω sont des termes qui ont un sens spécial, consacré. Ils désignent une révélation quelconque de l'avenir, oracle, prodige, signe tiré des entrailles des victimes, etc. Cela est toujours le cas lorsque le nom d'un dieu ou celui de la divinité en général, les accompagne. M. d'Eichthal, dans sa brochure sur la *Théologie de Socrate*, nous semble donner un sens beaucoup trop étendu à ces mots, page 29.

2) I, 1, 2 et 3.

3) IV, 7, 10; I, 1, 7; II, 6, 8; I, 4, 18; IV, 3, 16.

4) *Apol.*, 21 B

5) *Ibid.*, 37 E.

6) *Ibid.*, 21 E; 22 E; 23 A; 29 A-D; 30 A; 37 E; dans tous ces passages le mot θεός signifie le dieu de l'oracle de Delphes : τὸν θεὸν τὸν ἐν Δελφοῖς, 20 E.

7) *Mem.*, I, 4, 15; IV, 3, 12.

ce qui touche les oracles, et, d'une manière générale, les différents modes de révélation alors connus, Socrate ne s'écarte pas des croyances populaires[1].

Sur d'autres points encore, il serait téméraire d'affirmer que Socrate se soit complètement affranchi de la tradition. Il ne suffit pas, par exemple, de quelques textes, très importants d'ailleurs, pour affirmer que Socrate est monothéiste et qu'il se sépare complètement du polythéisme[2]. A vrai dire, l'idée monothéiste est étrangère au génie grec Assurément Zeus, tel que le représente plus d'un poète, est presque un Jehovah. Eschyle fait entendre dans ce sens des paroles dignes d'un prophète hébreu[3]. Mais ce ne sont là, tout au plus, que des pressentiments de monothéisme. Il est encore vrai que depuis Anaxagore, l'idée d'une intelligence unique gouvernant le monde tout entier a pénétré dans la philosophie. C'est à ce principe des choses, plutôt qu'à une véritable divinité, que Socrate semble penser lorsqu'il parle de « celui qui ordonne l'univers. » Mais le polythéisme est si bien enraciné dans le génie grec que chez les plus monothéistes, les habitudes du langage ne tardent pas à reprendre le dessus. En particulier, que deux ou trois textes ne nous fassent pas illusion à l'égard de Socrate. Sa conception de Dieu, vue de près, s'est dégagée, peut-être moins qu'on ne le pense, du polythéisme[4]. Ainsi, tandis qu'Anaxagore et même Euripide rejettent l'ancienne croyance si tenace, qui faisait des astres et du soleil des divinités[5], Socrate repoussait avec indignation ces nouvelles théories[6]. Il croyait fermement que le soleil était une divinité. Xénophon et Platon s'accordent tous les deux sur ce point[7]. Et même,

1) Socrate croyait aux τέρατα, *Mem.*, I, 4, 15; aux songes, *Apol.*, 33 C. *Criton*, 44 C; *Phædon*, 60 E.
2) *Mem.*, I, 4, 5; IV, 3, 13.
3) *Suppl.*, 524-527.
4) *Mem.*, I, 1, 19; 3, 3; IV, 33, etc.
5) Eurip., *Oreste*, 981.
6) *Mem.*, IV, 7, 6.
7) *Mem.*, IV, 3, 14, *Apol.*, 26 D.

dit Platon, il lui adressait des prières[1]. On le voit, il est nécessaire, en présence des textes, de ne pas être trop affirmatif ni dans un sens ni dans l'autre. Mais que pensait Socrate de la mythologie? Nos documents nous laissent sur ce point dans l'obscurité. Pour bien des raisons nous ne pouvons envisager comme historique le rôle de Socrate dans l'*Euthyphron*. Un Socrate aussi peu respectueux de la tradition est incompatible avec celui de Xénophon. Mais s'il faut nous contenter d'ignorer la pensée de Socrate sur ce point, nous pouvons au moins nous mettre en garde contre les idées préconçues. Il ne faut pas oublier que les Grecs n'avaient pas de dogmes, encore moins de livres saints et une tradition religieuse fixe. Aussi le Grec n'avait pas à choisir entre l'affirmation et la négation. Il n'était pas mis en demeure d'accepter ou de rejeter absolument la mythologie. Il pouvait en prendre ce qu'il voulait sans cesser d'être un homme pieux. Aussi à toutes les époques, les poètes avaient-ils librement disposé des légendes selon les inspirations de leur sentiment religieux. Pindare et Eschyle avaient largement usé de ce droit[2]. N'est-il pas vraisemblable que Socrate ait agi de la même façon? Comme eux, sans doute, il faisait un triage parmi les légendes. Peut-être même se plaisait-il aux charmantes allégories, à celles par exemple que l'on imaginait chez le poète Agathon[3]. A vrai dire, se figure-t-on un Hélène entouré dès son enfance de toutes ces divinités gracieuses des mythes, les repoussant avec mépris? Platon lui-même n'a jamais pu renoncer à la mythologie. Pourquoi faire de Socrate un fanatique au rebours?

Lorsqu'on a fait les quelques réserves que le silence des textes nous impose sur certains points, il faut, en tout état de cause, admettre que Socrate est resté plus profondément attaché aux croyances populaires que l'élite de ses contem-

1) *Banquet*, 220 D.
2) Voyez le passage si remarquable de Pindare, *Olymp.*, I, 28-36.
3) *Banquet*, 175 D; *Phèdre*, 229 C, 230 B.

porains. Les textes qui établissent de la façon la plus claire sa foi en la divination, suffisent, à eux seuls, pour mettre ce point hors de contestation.

III

L'étude d'un phénomène particulier de la vie religieuse de Socrate nous expliquera peut-être, en quelque mesure, des convictions aussi profondes. Il s'agit de ce que l'on appelle vulgairement le *démon* de Socrate. La suite montrera qu'il est impossible de séparer ce phénomène des idées et des sentiments religieux du philosophe.

Nous n'avons pas, en ce moment, à étudier la nature même du *daemonium* de Socrate ni à examiner ce qu'il était en lui-même. Pour déterminer l'influence que ce phénomène a pu avoir sur sa pensée, il importe que nous sachions quelle idée le maître et ses disciples s'en faisaient. Comment, tout d'abord, Xénophon se représentait-il le *daemonium*? Cela est clairement indiqué dès les premières phrases des *Mémorables*. L'acte d'accusation portait que Socrate innovait en fait de choses divines[1]. Xénophon se demande quel avait pu être le prétexte de ces mots. Il le trouve dans une expression dont Socrate se servait fréquemment. Celui-ci disait que le divin lui ré-

1) Nous traduisons ainsi pour conserver tout ce que l'expression grecque a de vague. On ne peut traduire le καινὰ δαιμόνια « par divinités nouvelles. » Il ne s'agit pas de cela dans le contexte et d'ailleurs il est plus que douteux que le mot grec ait un sens aussi concret. Il n'est pas plus exact de traduire comme M. d'Eichthal (page 35), « croyances. » C'est un sens trop positif. On ne peut parler ni de dogmes, ni de doctrines, quand il s'agit d'une religion dans laquelle ces dures abstractions revêtent les contours ondoyants de l'image poétique. Les accusateurs de Socrate ont évidemment choisi une formule très vague qui pût servir de texte aux déclamations les plus contradictoires. Remarquons que le mot δαιμόνιον est en général synonyme de θεῖον. Dans tous les cas il ne désigne pas une personnalité divine. C'est là un sens qu'il n'a pas même dans le passage du *Banquet* de Platon, dans lequel il s'agit de « démons intermédiaires. » Dans ce passage le δαιμόνιον, c'est le domaine de la divination (202 E). Voilà un sens de ce mot qui le rapproche singulièrement de celui qu'il a dans les *Mémorables*.

vélait telle ou telle chose. Voilà, dit Xénophon, les paroles qui ont scandalisé. Mais, dit-il, Socrate par là n'innovait en rien. Ceux qui, pratiquant la divination, se servent des oiseaux et de divers autres signes, ne supposent pas que les oiseaux ou ceux dont ils font la rencontre fortuite savent ce qui est avantageux à ceux qui veulent tirer d'eux des pronostics. Ils comprennent que ce sont les dieux qui révèlent et que ceux-là ne servent que d'intermédiaires. Eh! bien, Socrate pensait de même. Seulement par un abus de langage, on dit couramment que l'on a été détourné de telle action ou poussé à telle autre par un oiseau ou par une personne que l'on a rencontrée, comme s'il s'agissait des révélateurs. Mais Socrate, redressant le langage, exprimait exactement sa pensée. De là son mot: le divin m'a révélé. Il ressort clairement de ce passage qu'aux yeux de Xénophon, Socrate possédait une source spéciale de divination. Euthydème, dans un autre endroit, dit au philosophe, qu'à la différence des autres hommes il reçoit des dieux des révélations sans qu'il les demande[1]. Mais il est non moins clair que Xénophon ne fait aucune différence entre les révélations dont Socrate est favorisé, et celles qui s'obtiennent par les oracles ou par tout autre mode de divination. La suite du passage que nous citons montre, avec encore plus d'évidence que, dans sa pensée, le *daemonium* de son maître appartenait à l'ordre des phénomènes de la divination. Aussi par une transition toute naturelle, c'est ce dernier sujet qu'il aborde en terminant ce chapitre.

Mais comment Platon se représente-t-il ce phénomène mystérieux qu'il constatait chez son maître et qui, à en juger par les allusions nombreuses contenues dans les dialogues, le préoccupait peut-être plus que l'auteur des *Mémorables* ? Il y a tout d'abord une différence à marquer entre les témoignages de ces deux disciples de Socrate. Celui de Platon nous paraît être, sur ce point particulier, d'un observateur plus précis et plus scientifique. Deux remarques suffiront, croyons-nous,

1) *Mem.*, IV, 3, 12. Cf. *Ibid.*, IV, 8, 1, 5.

à justifier cette affirmation. Platon dit expressément que le signe démonique agit comme force d'arrêt, que c'est une sorte de frein, mais qu'il ne pousse jamais Socrate à l'action : ἀεὶ ἀποτρέπει με-προτρέπει δὲ οὔποτε[1]. Voilà une distinction importante qui a échappé complètement à Xénophon[2]. Mais, en outre, Platon déclare que les avertissements du *daemonium* n'avaient de valeur que pour Socrate lui-même[3]. Xénophon, au contraire, dit que l'oracle de son maître faisait entendre des avertissements qui s'appliquaient directement à ses amis[4]. Ne sommes-nous pas en droit de conclure de tels faits que Platon a étudié le signe démonique de son maître en philosophe et dans un esprit scientifique, tandis que le pratique Xénophon n'a pas été frappé au même degré du caractère anormal de ce phénomène et qu'il n'en a pas observé les particularités? Alors que celui-ci semble s'efforcer d'assimiler autant que possible le *daemonium* aux autres faits de la divination, Platon fait observer que de tous les hommes, passés et présents, Socrate seul a été favorisé de ces voix divines[5]. Mais ces différences dans l'observation du même fait n'empêchent pas ces deux écrivains de l'envisager au même point de vue. Aux yeux de Platon comme à ceux de Xénophon, le *daemonium* est un phénomène qui appartient à la divination. Ainsi dans l'*Apologie*, Socrate dit en propres termes : « la *mantique* qui m'est habituelle, celle du *daemonium*. »[6] De même que Xénophon, il désigne ce phénomène par les termes consacrés à la divination, σημεῖον, μαντική[7]. Enfin, dans l'*Apologie*, ne dit-il pas que

1) *Apol.*, 31 C; *Phèdre.*, 242 C. Il est entendu que nous ne prenons chez Platon que ce qui est authentique et ce qui s'accorde avec les données de l'*Apologie*. Nous repoussons les récits du *Théagès*, 128, 129.

2) *Mem.*, IV, 3, 12, I, 1, 4.

3) *Phèdre*, 242.

4) *Mem.*, I, 1, 4. Voyez une note de Zeller à ce sujet : vol. III, p. 75, note 2.

5) *Républ.*, 496 C.

6) 40 A.

7) Voyez aussi *Phèdre*, 242 C : εἰμὶ δὴ οὖν μάντις. Remarquez aussi que dans la langue de Platon ces termes δαιμόνιον et μαντική sont dans le rapport de cause à effet, *Banquet*, 202 E. Cela est nettement indiqué dans ce dernier passage par le mot ἑρμηνεῦον. Comparez aussi *Apol.*, 33 C.

c'est pour obéir aux ordres de l'oracle de Delphes, qu'il consacre sa vie à la philosophie ? Et ne dit-il pas aussi dans ce plaidoyer que la vie politique lui a été interdite par le signe démonique ? Que l'on étudie de près la manière dont Platon présente ces deux faits et l'on pourra se convaincre que dans sa pensée, ils appartiennent, tous les deux, au même ordre de choses. Nous conclurons en disant que Platon et Xénophon ne séparent pas le signe démonique du domaine des oracles et de la divination.

Dès lors puisque ces deux disciples de Socrate s'accordent dans une même façon d'envisager le *daemonium* de leur maître, nous est-il permis de supposer qu'il n'ait pas, lui aussi, partagé leur manière de voir ? A vrai dire, si l'on veut bien se replacer dans le milieu grec de leur époque, on ne conçoit pas que ce phénomène ait pu se présenter autrement à leur esprit. Et remarquez la place considérable qu'il occupe dans la vie de Socrate. C'est un avertissement de son signe démonique qui lui interdit la vie politique ; c'est un autre qui l'empêche de préparer sa défense [1] ; parfois le signe l'arrête net au milieu d'un discours [2]. Les interlocuteurs finissent même par s'en plaindre [3]. C'est tantôt au moment où il va traverser une rivière, tantôt lorsqu'il veut faire connaissance avec tel ou tel que le *veto* divin intervient [4]. Aucun texte ne nous autorise à penser que Socrate ait jamais essayé d'échapper à cette direction mystérieuse. Tout nous porte à croire que Socrate s'est incliné devant son *daemonium*. Il avait la conviction qu'il possédait un oracle intérieur, et, comme il le disait, qu'il était μάντις. Eh bien, puisque telle était la conviction de Socrate, conviction qui s'est formée à l'aurore de sa vie

1) *Mem.*, IV, 8, 5.
2) *Apol.*, 40 B.
3) Xén., *Banquet*, VIII, 5.
4) Platon., *Phèdre*, 242 B, *Théatète*, 151 A. Comparez avec ce dernier passage le conseil qu'il donne dans les *Mémorables* (II, 6) de consulter les dieux lorsqu'on choisit des amis. N'est-ce pas l'expérience personnelle notée par Platon qui a dicté le conseil conservé par Xénophon ?

intellectuelle, ἐκ παιδός dit-il dans l'*Apologie*, qui a grandi avec lui, qui est devenue inébranlable, n'a-t-il pas dû nécessairement être amené à conclure de l'existence et de la véracité de son oracle personnel à la réalité des prédictions de Delphes et des oracles en général? Ou plutôt ne dirons-nous pas, pour nous en tenir plus rigoureusement à l'esprit de nos textes, que cette divination particulière qu'il possédait, a étouffé dans le germe toute espèce de scepticisme qui aurait ébranlé sa foi aux oracles de son pays? Efforçons-nous de nous représenter l'état psychologique produit chez Socrate par le phénomène en question. De bonne heure il a conscience d'une sorte de voix qui se fait entendre à certains moments et qui le détourne de telle ou telle action. Il cherche l'explication du mystère. Il ne connaît qu'un seul ordre de phénomènes qui lui ressemblent. Ce sont ceux de la divination. Il conclut qu'il possède un oracle personnel. A mesure qu'il avance dans la vie, et qu'il découvre que cette vaticination d'un nouveau genre ne le trompe pas, mais au contraire imprime à toutes ses actions la direction la plus avantageuse, sa confiance augmente; cette foi ainsi acquise jette ses racines au plus profond de son être; par une transition inévitable il la transporte de son oracle personnel à ceux de son pays et aux divers modes de divination. Voilà où devait le conduire l'association d'idées la plus simple et la plus logique. En effet, lorsque Socrate déclare avec un accent si profondément convaincu que l'oracle de Delphes ne peut mentir, n'y a-t-il pas dans ce mot l'écho d'une expérience personnelle? De même ne faut-il pas reconnaître que c'est parce qu'il les a vécues, qu'il fait à ses amis des recommandations si pressantes pour les engager à pratiquer la divination [1]?

Une fois la révélation des oracles admise, Socrate devait incliner à accepter les autres croyances populaires. Nous avons vu dans quelle mesure il le fit. En résumé, c'est grâce à son signe démonique tel qu'il l'a envisagé que Socrate

1) *Mem.*, IV, 7, 10, etc.

est toujours resté attaché au culte et aux croyances populaires.

IV

Nous n'avons constaté jusqu'ici qu'un rapport purement formel entre la foi de Socrate et son signe démonique. Nous sommes encore en droit de nous demander si une simple association d'idées suffisait pour le retenir dans les croyances traditionnelles. Voici un homme qui passe sa vie dans la recherche de la notion adéquate, du τί ἐστι de toutes choses ; est-il vraisemblable qu'il ait laissé subsister dans sa pensée des préjugés, des croyances sans leur demander leurs titres ? N'oublions jamais que la nature de son esprit est telle qu'il lui faut, de toute nécessité, se rendre un compte exact de tout se qui se présente à lui. L' « indéfini » lui était insupportable [1]. Comment se fait-il donc qu'il soit resté attaché à la religion nationale ? Était-ce par esprit de conciliation ? Consentait-il à renoncer à sa liberté de penser dans le domaine religieux pourvu qu'on la lui accordât dans le domaine philosophique ? Ceux qui sont satisfaits d'une pareille explication oublient la différence qui existe entre une religion qui a une puissante organisation et celle de la Grèce. Personne dans ce pays n'était obligé d'abdiquer sa liberté, même dans le domaine religieux. Puisqu'un homme de théâtre, comme Euripide, ne craint pas de porter, à tout moment, des coups aux antiques croyances, certes Socrate eût été bien ridicule d'avoir plus de scrupules que lui. Nous croyons qu'il existe une raison plus profonde du fait étrange que nous signalons. Lorsque nous examinons de près ses idées religieuses nous découvrons, sous leur enveloppe traditionnelle, un sentiment tout personnel. Socrate verse dans

1) *Mem.*, I, 1, 16. Se souvenir du mot de Socrate dans l'*Apologie*, 38 A.

la coupe antique un vin nouveau. Comme chez Pindare et chez Eschyle, c'est de sa propre conscience et non des préjugés de l'éducation que jaillit son sentiment religieux. C'est une vie nouvelle qu'il fait circuler dans les anciennes croyances. Voilà comment il peut rester attaché à celles-ci sans qu'il faille supposer chez lui aucun calcul, aucune hypocrisie. Si ensuite nous examinons ce sentiment religieux qui appartient en propre à Socrate, nous pensons que l'on y constatera l'influence du signe démonique. Il nous reste donc à découvrir au fond même de ces croyances que Socrate partageait incontestablement avec ceux qui étaient restés fidèles à la foi antique, son sentiment religieux personnel et ensuite à montrer les rapports de celui-ci et du signe socratique.

Un passage de l'*Apologie* jette une grande lumière sur l'influence exercée par le *daemonium* sur les sentiments les plus intimes de Socrate. Le philosophe justifie son attitude après que l'on a prononcé sa sentence en ces termes : « L'oracle dont j'ai l'habitude, celui du *daemonium*, toute ma vie durant, m'a donné des révélations très nombreuses et, dans les plus petits détails de ma vie, me faisait obstacle lorsque j'étais sur le point de ne pas agir selon ce qui doit être. Vous voyez vous-mêmes ce qui m'est arrivé. C'est un sort que l'on considérerait, et c'est justement ce que l'on fait ordinairement, comme le dernier des malheurs. Eh ! bien, le signe de Dieu ne m'a repris ni le matin lorsque je sortais de ma demeure, ni lorsque je me rendais au tribunal, ni à aucun point de mon discours lorsque j'allais prononcer quelque parole. Or, souvent dans d'autres circonstances, il m'empêchait net de continuer à parler, au beau milieu de mon discours. Aujourd'hui il ne m'a fait obstacle ni lorsque je parlais ni lorsque j'agissais. Je vais vous en dire la cause telle que je la comprends. C'est que, ce qui m'est arrivé est sans doute pour mon plus grand bien. Par conséquent, il est impossible que ceux de nous qui considèrent la mort comme un mal, soient dans le vrai. Pour moi la grande preuve de ceci c'est

que si j'allais tomber dans quelque malheur, il est impossible que je n'en fusse averti par mon signe ordinaire[1]. »

Il importe de remarquer trois choses qui ressortent de ce passage : 1° la durée et la fréquence du phénomène en question. Il se manifeste lorsque Socrate était encore enfant ; ἐκ παιδός, dit-il. Les révélations sont très nombreuses, πάνυ πυκνή ; elles se rapportent aux plus petits détails de la vie, πάνυ ἐπὶ σμικροῖς ; l'intervention démonique parfois lui coupe la parole ; enfin elle est devenue une habitude familière. Que l'on songe au rôle considérable que devait jouer un pareil phénomène dans la vie du philosophe. C'est une pression énorme qui s'exerce presque à toute heure sur sa volonté.

2° Nous avons vu que d'après les témoignages de Xénophon et de Platon, Socrate assimilait la révélation démonique à celles que l'on pouvait obtenir des oracles et de la divination. Mais quand on a dit cela, on n'a pas encore tout dit. Remarquez les termes que l'on trouve dans le passage que nous citons et dans d'autres, le signe de Dieu, σημεῖον τοῦ Θεοῦ, une certaine voix, φωνή τις, quelque chose de divin et de démonique, θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον[2]. Même dans Xénophon, si l'on serre de près le sens du mot δαιμόνιον, on trouve qu'il équivaut à τὸ θεῖον[3]. Il est à remarquer que s'il est trop exagéré de prétendre que l'esprit grec tendait au monothéisme, on peut dire, en tout état de cause, que depuis la fin du VIe siècle, une tendance s'affirme de plus en plus. On commence à dégager, de la multiplicité des dieux, l'idée de leur ensemble.

C'est cette collectivité aux vagues contours que désignent les termes, θεός, ὁ θεός, τὸ θεῖον, τὸ δαιμόνιον, etc., qui apparaissent de plus en plus dans la langue. Disons en passant qu'il faut bien se garder de confondre la puissance des dieux ainsi considérée dans son ensemble avec l'ancienne idée de la *Moira*, telle qu'on la trouve dans Homère et dans Eschyle.

1) *Apol.*, 40 C.
2) *Apol.*, 31 D ; *Phèdre*, 242 B ; *Euthyphron*, 3 B.
3) Voyez note de Zeller, III vol., 73, note 6.

C'est évidemment à cette famille de désignations qu'il faut rattacher les termes que nous avons relevés chez Platon. Nous pouvons donc conclure que Socrate, tout en assimilant la révélation démonique à celles des oracles quant à sa nature, l'envisageait comme émanant, non d'une divinité particulière, mais du divin en général. De là sa portée religieuse. Si Socrate eût eu de son oracle particulier la conception vulgaire, toute mécanique, des oracles, l'influence de ce phénomène sur lui eût été purement extérieure. Mais du moment qu'il l'envisage comme une révélation du divin, nous ne pouvons plus méconnaître la portée religieuse de ce phénomène. Il nous expliquera en quelque mesure l'un des traits du sentiment religieux de Socrate, sa crainte de pénétrer dans le domaine du divin.

3° Enfin, remarquons en dernier lieu qu'aux yeux de Socrate, son signe le pousse toujours dans la direction de son plus grand bien. Son langage implique qu'il en avait la conviction absolue. Ce fait éclairera un trait, non moins original que le dernier, du sentiment religieux du philosophe, j'entends sa confiance optimiste aux dieux.

Précisons maintenant, en même temps que les deux traits qui caractérisent la foi religieuse de Socrate, l'influence qu'a pu exercer sur eux le phénomène démonique.

Il est clair que Socrate n'a jamais pénétré jusqu'aux racines psychologiques de son *daemonium*. Il y avait là, dans sa conscience, un élément, un résidu qui défiait son analyse. Il s'est trouvé en présence d'un fait incompréhensible, irréductible. Quelle a été la conséquence de cette sorte d'aveu d'impuissance ? C'est qu'il a dû nécessairement conclure, selon la tendance générale de l'esprit antique, que les dieux étaient derrière ce mystère. Disons plutôt, pour rester encore plus fidèles aux habitudes d'esprit et de langage de son époque, qu'il voyait au delà de ce phénomène qu'il ne pouvait comprendre, la collectivité des dieux, le divin, le τὸ θεῖον καὶ δαιμόνιον. Dès lors il conclut que cette voix était une révélation divine. Mais quel sentiment une conscience aussi

claire de la présence des dieux devait-elle faire naître en lui ? Le sentiment religieux spécifiquement grec, celui que l'on appelait le σέβας. En effet, nous venons de voir par les textes la signification profondément religieuse du signe démonique.

Si notre analyse de l'influence psychologique sur Socrate d'un phénomène aussi considérable que son *daemonium* est exacte, deux conséquences devaient en découler :

1° De même que Socrate, en présence du phénomène incompréhensible dont il a conscience, reconnaît qu'au delà sont les dieux, de même, lorsqu'il a devant lui l'inexplicable, quel qu'il soit, il est amené plus naturellement que d'autres, à supposer que là aussi, derrière ce masque des choses, se trouve le divin. Aussi ce n'est pas lui qui, comme le ferait un Thucydide, explique les mystères du monde par le hasard, la τύχη. Nulle part il ne connaît et n'admet cet élément capricieux. Au contraire il le repousse[1]. Ainsi donc Socrate affirme qu'en dehors des choses humaines, il y a le vaste domaine de l'inconnu qui appartient aux dieux. Les dieux, disait-il, « se sont réservé les choses les plus importantes dont aucune n'est connue des hommes[2]. »

2° De même que la constatation de la présence des dieux derrière le signe démonique devait exciter en Socrate le sentiment religieux dans sa forme grecque, de même ce sentiment devait surgir lorsqu'il se trouvait en présence du domaine divin tel qu'il le concevait. En d'autres termes, à mesure que l'expérience lui révélait le domaine de l'inconnu, c'est-à-dire, pour lui, le domaine des dieux, son sentiment religieux s'étendait aussi.

En effet, Socrate est peut-être le seul de ses contemporains immédiats en qui l'on retrouve le sentiment religieux vraiment grec. Chez Pindare, chez Eschyle, chez Hérodote, le respect des dieux, le σέβας, retient l'homme religieux dans

1) *Mem.*, I, 4, 4 et 8.
2) *Mem.*, I, 1, 8. Cf. *Ibid.*, I, 1, 13.

les limites de l'humanité. Il craint, avant tout, d'empiéter sur le domaine divin. Socrate de même. Il arrête l'homme au seuil du monde supérieur et lui défend d'y pénétrer. Ces régions doivent rester inconnues à l'homme. Seuls les oracles et la divination nous révèlent ce que les dieux, dans leur bonté, nous accordent de connaître[1]. Socrate répugne positivement à sortir de la sphère humaine. Voilà pourquoi il interdit les recherches sur l'origine des choses, sur les mouvements célestes, enfin sur tout ce qui faisait l'objet de la science des physiologues[2]. De là aussi ses préjugés bien connus contre Anaxagore. Sans doute, à première vue, d'après le texte des *Mémorables*, il semble que ce soit uniquement au point de vue utilitaire que Socrate repousse la science de son temps. Mais nous avons bien des raisons pour penser que l'intérêt pratique ne dominait pas le philosophe aussi exclusivement que Xénophon nous le fait supposer[3]. Celui-ci, tout le premier, nous fournit de quoi prouver que l'intérêt purement scientifique, le seul désir de savoir, préoccupait Socrate tout autant que les conséquences pratiques d'une théorie. D'ailleurs l'examen attentif des textes met en lumière des expressions qui n'ont plus aucun sens si l'on n'admet pas qu'elles reflètent encore le sentiment dont il s'agit. Elles en sont encore tout imprégnées. Prenons quelques exemples. Aux yeux de Socrate ceux qui scrutent les secrets de la nature sont plus que des gens inutiles, ce sont des impies. Il dit qu'une folie divine les saisit, δαιμονᾶν[4]. Souvenons-nous que ce mot exprimait pour le Grec l'aveuglement divin qui pousse la victime coupable à tous les excès, la folie qui la fait aspirer à s'élever au-dessus de la condition humaine[5]. Il condamne les physiciens parce qu'ils « scrutent

1) *Mem.*, I, 1, 6-9.
2) *Ibid.*, I, 1, 11.
3) *Zeller*, 3 vol., p. 90-92.
4) *Mem.*, I, 1, 9.
5) Voyez Eschyle, *Sept contre Th.*, 1001 ; *Choe*, 566.

les choses divines »[1]. Il dit encore que « celui-là ne plaît pas aux dieux qui cherche à connaître les choses qu'ils n'ont pas voulu livrer à notre connaissance »[2]. Ainsi donc Socrate contient en lui l'antique esprit religieux. Pour lui l'inconnu appartient aux dieux. Un saint respect le retient comme au seuil d'un temple. L'heureuse circonstance qui a excité ce développement de son sentiment religieux, ne serait-elle pas le phénomène démonique? Mais prenons-y garde, n'enlevons pas à l'esprit religieux qui est en Socrate, son caractère original. La terreur sacrée qui faisait trembler les hommes anciens, un Eschyle, par exemple, ne le possède pas. Le sentiment religieux grec en passant à travers cette personnalité subissait une sorte de réfraction. Son mysticisme a je ne sais quelle sérénité et même une certaine bonhomie. Socrate n'a rien de hiératique. Sa foi n'en est pas moins profonde.

Mais nous avons déjà relevé un autre trait de la piété de Socrate non moins frappant que celui que nous venons de constater. C'est l'optimisme. Voyons s'il n'y a pas une parenté intime entre cette disposition confiante de Socrate envers les dieux et certains sentiments que son signe démonique faisait naître en lui.

Il est presque inutile d'insister sur le caractère optimiste de la foi religieuse de Socrate. Pour lui les dieux sont bons et veulent le bien des hommes. C'est là l'idée qui est au fond de sa téléologie. Que l'on se souvienne de ce mot : « Les intérêts de l'homme juste, vivant ou mort, ne sont pas négligés par les dieux. Il est impossible qu'il lui arrive du mal[3]. » Et remarquons qu'il ne s'agit pas ici d'une induction philosophique. Ce n'est pas au bout d'un syllogisme que Socrate a trouvé la bonté des dieux. Qu'on relise avec attention les

1) *Mem.*, I, 1, 12.
2) *Ibid.*, IV, 7, 6.
3) *Apol.*, 41 D. Voyez la fin du chapitre III des *Mem.*, II; *Cf. Ibid.*, II, 2; I, 4, 13; IV, 8, 6; les chap., IV du Ier livre et III du IVe des *Mémor.*

textes et on se convaincra que l'idée de la bonté divine n'est pas sortie seulement des méditations du philosophe mais d'une véritable disposition du cœur. Tout ce qu'il pense et tout ce qu'il dit au sujet des dieux est pénétré d'une inaltérable confiance en leur justice et leur prévoyance. Il semble n'avoir jamais douté des bonnes intentions du divin. C'est ce large courant de foi sereine qui traverse les pages de l'*Apologie*, la scène finale du *Phaedon*, qui rend certains mots, certaines conversations des *Mémorables* si pénétrants. Vous retrouvez le même sentiment au fond de sa conception si élevée de la prière. « Il demandait, dit Xénophon, aux dieux, tout simplement de lui donner les biens, pensant que les dieux savaient le mieux quels étaient les vrais biens [1]. » Lorsqu'il conseille de n'offrir des sacrifices que selon ce que l'on peut faire, c'est parce qu'il croit que les dieux sont trop justes pour préférer les riches offrandes de l'injuste à l'obole de l'homme vertueux [2]. N'envisage-t-il pas sa mission comme une grâce divine ? Il l'appele « le don de Dieu [3]. »

Tel est le sentiment profond de confiance aux dieux que nous pouvons constater chez Socrate. La direction bienfaisante du signe démonique, avons-nous vu d'après le témoignage de Socrate lui-même, faisait naître en lui un sentiment tout pareil. Il avait une confiance absolue en sa révélation démonique. N'y a-t-il aucun lien organique entre ces deux sentiments de même nature mais apparemment d'origine diverse? Le sentiment général n'est-il pas le sentiment particulier élargi ? N'ont-ils pas tous les deux leur source dans la même expérience intérieure et l'un n'est-il pas l'épanouissement de l'autre ? N'est-il pas naturel que ce soit à l'abri du sentiment le plus intime, de celui dont Socrate a dû nécessairement prendre conscience le premier, de celui qu'excitaient en lui les heureuses inspirations de son *daemo-*

1) *Mem.*, I, 3, 2.
2) I, 3, 3.
3) *Apol.*, 30 D.

nium, qu'a grandi le sentiment général, si fragile en ces temps de scepticisme, et qu'ainsi de ce terrain fécond ait surgi l'idée de la prévoyance et de la bonté divine ?

Un dernier point mérite notre attention. Socrate semble avoir assimilé son signe démonique aux oracles et à la divination. Il est allé plus loin. De même qu'il considérait ce phénomène comme une révélation que les dieux lui octroyaient, de même, à ses yeux, les oracles et les divers modes de divination sont autant de révélations que les dieux dans leur bonté nous accordent. C'est par ces moyens seuls que nous pouvons connaître ce qui nous est caché. Voilà pourquoi il pratiquait lui-même la divination et proposait aux autres son exemple [1]. Envisagée à ce point de vue, la divination était à ses yeux l'une des preuves du bon vouloir des dieux envers les hommes. « Les dieux, dit-il, accordent des signes révélateurs à ceux envers qui ils sont bien disposés [2]. »

En résumé l'examen des textes nous a conduit à constater d'une part l'attachement sincère de Socrate à la foi et au culte populaires, d'autre part des sentiments religieux très prononcés, dont les uns sont comme l'héritage retrouvé de l'esprit religieux de la fin du VIe siècle, dont les autres semblent appartenir en propre à la conscience de Socrate. Dans la réalité c'est toujours un seul et même sentiment religieux. Les besoins de l'analyse nous forcent à faire cette distinction. La foi de Socrate envisagée sous ses deux faces, dans son contenu original et dans sa forme populaire, jure avec l'esprit et les tendances de l'époque. Où chercher l'explication de cette anomalie étrange ? Les préjugés de l'éducation qui ne pouvaient subsister que chez un homme incapable d'analyse interne, ne peuvent même pas expliquer le côté populaire de la religion de Socrate. Les lois de la psychologie ne nous permettent pas de supposer que la seule

1) *Mem.*, I, 1, 6; I, 1, 13.
2) I, 1, 9; IV, 7, 10; IV, 3, 12.

réflexion ait pu faire naître en lui des sentiments aussi religieux. Il nous paraît plus naturel d'en chercher l'origine dans un fait d'expérience qui occupe une place considérable dans la vie du philosophe. Nous ne disons pas que le signe démonique ait créé les sentiments religieux de Socrate, nous disons plutôt qu'il a été l'occasion de leur éclosion et que c'est lui qui les a préservés du scepticisme de l'époque.

EUGÈNE DE FAYE.

L'ORIGINE DU MOT SATURNUS

Les anciens ont proposé au moins trois étymologies différentes pour le nom du dieu du temps, Saturne (*Sâturnus* ou *Sæturnus*[1]). D'après Varron[2], ce mot vient de *satus*, semaille. Cicéron[3], de son côté, le rattache à *satur*. Saturne aurait été appelé ainsi parce qu'il est rassasié d'années. Enfin Macrobe[4], beaucoup plus hardi que ses devanciers en matière de transformation phonétique, affirme que *Sâturnus* est pour *Sathimnus*, et que le dieu du temps a reçu ce nom en souvenir de la légende d'après laquelle il aurait enlevé à son père, le Ciel, les organes de la virilité, en grec σάθη[5].

De ces différentes explications les modernes n'en ont retenu qu'une, celle qui rattache *saturnus* à *sero*, *satus* et en vertu de laquelle le dieu en question aurait présidé aux semailles avant d'être identifié au Κρόνος grec. La chose néanmoins nous paraît sujette à revision, et à supposer, ce qui ne paraît pas ressortir nettement des textes, que Saturne ait été considéré parfois comme une divinité des semailles, nous n'aurions là qu'un exemple à ajouter à ceux qui témoignent

1) Bréal et Bailly, *Dict. etym. latin*, au mot *Sâturnus*.
2) *Ab satu est dictus Saturnus. L. L.*, 5, 10, 19.
3) *Saturnus quod saturetur annis. Nat. D.*, 2, 24.
4) *Saturn.*, I, 8.
5) *Propter abscissionis pudendorum fabulam etiam nostri eum Saturnum vocitarunt, παρὰ τὸν σάθων quae membrum virile declarat, veluti Sathimnum. Unde etiam satyres veluti sathimnos, quod sint in libidinem proni, appellatos opinantur. M., Ibid.*

de l'influence fréquente des étymologies plus ou moins spécieuses et à l'usage du peuple sur le développement et les attributions des mythes.

A quelque point de vue, en effet, qu'on l'examine, le rattachement de *Sâturnus* à la racine qui contient le verbe *sero*, « semer », paraît impossible.

Si l'on dit que l'*â* de ce mot correspond à l'*ê* de *sê-men*, il reste un suffixe *turnus* qui est exclusivement affecté avec le doublet *ternus* (ou *urnus-ernus*) à former des adjectifs en rapport avec des termes qui désignent des divisions du temps ; exemples : *æternus*, *diurnus*, *diuturnus*, *hibernus*, *hodiernus*, *mensurnus*, *nocturnus*, *sempiternus*, etc.; sa jonction avec une racine signifiant semer est donc hautement improbable, ou ce qui revient au même, n'est justifiée par aucune analogie.

Si, au contraire, on ne veut voir dans *Sâturnus* qu'un suffixe *nus*, comme dans *roma-nus*, on ne peut en faire qu'un dérivé de *să-tor;* mais dans aucun cas il n'aurait la voyelle radicale longue.

Si, nous appuyant d'une part sur ces raisons qui sont péremptoires pour écarter l'ancienne étymologie de *Sâturnus*, nous tenons compte d'un autre côté de la valeur habituelle du suffixe *urnus* et de l'analogie de l'origine de la plupart des mots qui désignent le temps et ses divisions[1], nous serons amenés à rattacher *Sâturnus* ou *Sæturnus* à une famille dont dépendent à la fois *sîd-us*, astre, et *sît-is,* soif, qui nous ramènent l'un et l'autre à une racine signifiant briller, brûler. Ce sens est sûr en ce qui regarde *sîdus*; quant à *sitis*, nous en avons pour garant l'analogie du sanscrit *tars*, avoir soif, correspondant du grec τέρσομαι, être sec, brûlé, et du latin *torreo*, brûler[2].

Or *sîdus,* surtout, se rapproche, au moins pour la forme,

1) Voir notre étude sur l'idée de temps et l'origine des principales expressions qui s'y rapportent dans les langues indo-européennes ; *Revue philosophique*, n° de mars 1885.

2) Même rapprochement à faire entre sansk. *pâ*, boire, et *pâ* sansk. et zend, sécher.

de *sûdo*, suer; *sûdor*, sueur, etc., qui correspondent, non pas seulement à la forme radicale sanskrite *svid*, mais aussi à *ksvid*, même sens, variante dont le caractère primitif est attesté par l'allemand *Schweiss*, sueur, d'où la certitude d'une forme proethnique *skvid*[1].

Si nous remontons à un même état phonétique ancien par l'initiale de la racine commune à *Saet-urnus*, *sîd-us*, *sit-is*, à savoir *skvaet*, *skvîd*, *skvit*, elle s'identifie ainsi au sanskrit *çvêt*, *çvit* = *skvêt*, *skvit*, briller, d'où *çvêta*, brillant, blanc (cf. rac. *cit* pour *çcit*, *skit*, même sens)[2].

Mais les racines commençant par le groupe *skv*, telles que celles dont il vient d'être question, ne se sont pas seulement usées par la réduction de ce goupe soit à *s*, comme en latin dans les exemples précités, soit à *c* issu de *k*, comme dans le sansk. *cêt*, *cit*; très souvent le groupe a perdu ses deux premiers termes pour ne conserver que le troisième; c'est ce qui est arrivé, dans la famille que nous examinons, à l'all. *weiss* (angl. *white*), blanc, correspondant phonétique et significatif du sansk. *çvêta*. Même origine pour la rac. *vid* (zend *vith* connaître, mais primitivement briller, comme le montrent à l'envi le sansk. *vidu*, la lune; *vedi*, autel; le latin *vit-rum*, verre, etc.

Il en est de même aussi pour le latin *vetus*, *veternus*, le grec ἔτος[3], etc.

Il en résulte que *Saturnus*, pour *Skvaternus*, *Svaternus*, est une sorte de doublet de *veternus*. L'un et l'autre dérivent d'un primitif *svâtos*, *svâtes*, *svætos*, *svætes* devenu *sîdus* par l'affaiblissement de *t* en *d* et désignant à l'origine le soleil en particulier et les astres en général comme ὥρα[4]; l'évolution significative des deux mots a été du reste à peu près iden-

1) Cf. arménien *khirtn* et voy. Curtius, *Grund. d. Gr. Et.*, p. 242.

2) Cf. aussi les racines appartenant aux idiomes slaves, *sved*, *ved*, brûler. (Miklosich, II, 423.)

3) Cf. Curtius, *op. cit.*, p. 208.

4) Voir sur ce mot l'article déjà cité de la *Revue philosophique*.

tique; ils ont passé l'un et l'autre au sens de chaleur, saison, moment, temps en général, durée du temps, etc.

Les adjectifs tirés de *svætos*, *svætes* (et avec le rhotacisme de la finale *svætor*, *svæter*) à l'aide du suffixe *nu-s*, qui rattaché à *ter-tur* a donné *ternu-s*, *tur-nus* et a été affecté sous cette forme aux dérivations analogues, à savoir *sæturnus* et *veternus*[1], ont dû signifier d'abord temporel, chronique, vieux, sens conservé par le dernier, tandis que l'autre est devenu un nom propre qui s'adaptait parfaitement à la désignation du temps personnifié et déifié.

Paul Regnaud.

1) *Vetus* et *veternus* pour *vêtus*, *vêternus*, avec affaiblissement de la voyelle radicale comme dans ἔτος.

DE

L'IMPORTANCE DES ACTES DE LA PENSÉE

DANS LE BOUDDHISME

Le tome III des *Actes du sixième Congrès des Orientalistes tenu en* 1883 *à Leide*, qui a paru tout récemment, renferme (pages 67-80) un article intitulé : *Tîrthikas et Bouddhistes, polémique entre Nigantha et Gautama.* Le débat, dont cette communication présente un exposé sommaire, a trait à la différence de valeur attribuée par les deux adversaires aux diverses catégories d'actes. En effet, les actes, selon les Indiens, se divisent en trois catégories : les actes du corps, les actes de la parole, les actes de la pensée; les deux premières catégories pouvant être considérées comme n'en formant qu'une seule, par opposition à la troisième. Or Nigantha[1], fils de Nâta, un des six tîrthikas[2] constamment en lutte avec le bouddha, prétendait que les actes de l'esprit sont indifférents ou de peu d'importance, que les actes du corps seuls (en y comprenant ceux de la parole) ont de la gravité et peuvent entraîner à leur suite des conséquences sérieuses. Le bouddha Gautama soutenait la thèse opposée; il prétendait

1) Ou mieux « le Nigantha; » car ce terme désigne souvent des disciples du « fils de Nâta » et paraît plutôt le nom d'une école que celui d'un personnage déterminé.

2) Ce terme qui paraît signifier « visiteur des étangs sacrés » s'applique à des chefs d'école soutenant différents systèmes en opposition avec celui de bouddha.

que les actes de l'esprit ont une importance capitale et prédominante, les autres (ceux du corps et de la parole) n'ayant qu'une valeur secondaire et subordonnée.

On reprochait même à Gautama de professer l'indifférence absolue des actes extérieurs. L'imputation était erronée ou même calomnieuse. Gautama reconnaissait une certaine valeur aux actes du corps et de la parole, mais il en attribuait une bien supérieure aux actes de la pensée.

Un des principaux textes où la question est agitée est le soûtra intitulé Soûtra d'Oupâli (*Oupâli-Souttam*) qui fait partie du grand recueil pâli intitulé *Majjhima-Nikâya* (compilation formée des Soûtras de moyenne grandeur), et ainsi appelé du nom d'un disciple de Nigantha qui, à la suite de la discussion rapportée dans le texte, passe de l'école de son ancien maître à celle du bouddha Gautama. La partie essentielle de ce Soûtra est donc une discussion de principes des deux écoles rivales, ou, pour mieux dire, une réfutation du système de Nigantha par Gautama.

Celui-ci emploie trois et même quatre arguments principaux pour confondre son adversaire.

Le premier a pour base l'entêtement d'un malade qui refuse de se soumettre au régime prescrit par le médecin, s'obstine à suivre un régime qui ne lui convient pas, et meurt. Sa mort est, en réalité, le résultat de son imprudence et de son obstination, c'est-à-dire d'un acte mental.

Le deuxième argument est tiré du meurtre d'êtres vivants commis par un homme placé dans une situation telle qu'il ne peut faire un pas sans écraser une foule d'insectes (ce qui, aux yeux des Indiens, est aussi grave que de faire périr des créatures humaines). On avoue que cet homme n'est pas coupable de tous ces meurtres, par la raison qu'il n'a pas eu l'intention de les commettre. Donc, ce qui produit la culpabilité, ce qui donne à l'acte son caractère moral, ce c'est pas l'action physique du corps, c'est l'intention, un acte de l'esprit.

L'argument qui précède est très indien, mais plutôt dans la forme que dans l'esprit ; le troisième argument est plus

indien encore, parce qu'il l'est et dans l'esprit et dans la forme. Il repose sur la comparaison d'un *fou*, d'un ignorant, d'un homme vulgaire, qui voudrait faire beaucoup de mal et n'y réussit pas à cause de son incapacité, avec un *sage*, un savant parvenu, par sa science, à la possession du pouvoir surnaturel, lequel n'a qu'à vouloir pour déchaîner sur une ville ou sur un peuple les plus affreuses calamités. D'où l'on conclut que le pouvoir de la pensée est bien supérieur à celui de la force physique.

Le quatrième argument, présenté comme un développement ou une confirmation du troisième est, en réalité, une démonstration à part. Le bouddha Gautama rappelle les fléaux terribles qui se sont appesantis sur des pays dont les chefs n'avaient pas suffisamment honoré les sages, les saints, ou même les avaient outragés et maltraités, montrant ainsi la prééminence de l'intelligence, du savoir, de la pensée.

C'est à ce quatrième argument que se rapporte le texte bouddhique que l'on va lire. Dans le Soûtra d'Oupâli, les calamités dont il s'agit sont l'objet d'une simple mention, Gautama les cite comme des faits connus de tous ; mais le commentaire du Soûtra en donne le récit détaillé. C'est la traduction d'un de ces récits, faite sur le texte pâli du commentaire, que nous offrons au lecteur. Nous n'avons pas songé à apporter ici le Soûtra d'Oupâli et les autres textes relatifs à la polémique entre Nigantha et Gautama. Ce serait un travail de trop longue haleine. Mais il nous a semblé qu'un des récits du commentaire de l'Oupâli-Souttam viendrait utilement comme appoint à la communication insérée dans le tome III des *Actes du sixième Congrès des Orientalistes*. Assurément il ne peut passer pour un résumé complet du débat; il n'en présente qu'un côté, et même, nous devons le reconnaître, un des moins importants. Mais il nous paraît donner une idée assez exacte des conceptions bouddhiques ou plutôt indiennes sur plusieurs points; et c'est ce qui nous engage à l'offrir comme un complément, bien imparfait sans doute, à la communication, fort abrégée

elle-même, que nous avons faite il y a un peu plus de deux ans au congrès de Leide.

Crime et punition du roi de Kalinga[1].

Dans le temps où le roi de Nâlikîra exerçait la royauté dans le royaume de Kalinga[2], cinq cents ascètes (vivaient) dans l'Himavat[3] sans aucun lien avec les femmes, portant des peaux d'antilope noires, des tresses, des vêtements d'écorce d'arbre, se nourrissant des fruits et des racines de la forêt. Après y être demeurés assez longtemps, ils prirent le sentier tracé à travers la forêt et atteignirent de proche en proche la ville du roi Nâlikîra, dans le royaume de Kalinga.

Après avoir arrangé leurs tresses, leurs peaux d'antilope noires, leurs vêtements d'écorce d'arbre, avec une mine qui présentait l'aspect de la félicité (venant) du calme propre aux initiés, ils entrèrent dans la ville pour mendier.

En voyant arriver ces ascètes initiés au moment de l'apparition du Buddha, les gens du lieu furent bien disposés en leur faveur, leur préparèrent un lieu de réunion, et, prenant dans leurs mains les offrandes de la mendicité, les firent asseoir et leur distribuèrent des aumônes.

Le repas achevé, les ascètes témoignèrent de la satisfaction. Les gens du lieu, pleins de bonnes dispositions, leur firent cette question :

— Où vont les vénérables?

— Très chers, là où il y a une place agréable.

— Vénérables, n'allez pas ailleurs; habitez le parc royal. Nous viendrons après déjeuner, et nous entendrons des discours sur la loi.

1) Ce titre n'est pas fourni par le texte; il est de notre invention. Celui que l'on pourrait à la rigueur tirer du texte pâli serait : « Comment le roi de Kalinga a perdu son royaume.

2) Le pays de Kalinga se trouve sur la côte de Coromandel. Peut-être s'agit-il ici d'une autre région plus septentrionale. La question géographique n'a, du reste, pas d'importance ici.

3) Himavat signifie lieu où il y a de la neige, et peut désigner toute montagne couverte de neige; mais il s'applique d'une manière plus spéciale aux monts Himalâya.

Les ascètes acceptèrent et se rendirent dans le parc.

Les gens de la ville, après leur déjeuner, revêtirent des habits propres[1] et se dirent : Nous allons entendre discourir sur la loi. Puis, groupés en troupes, en sociétés, ils se dirigèrent vers le parc. Le roi, qui se tenait sur la plus haute terrasse de son palais, les vit ainsi marcher et questionna son confident.

— Dis-moi ! pourquoi ces gens de la ville en vêtements propres, en manteaux propres, se dirigent-ils vers le parc ? Qu'y a-t-il? Une réunion de danseurs?

— Non, seigneur ! Ils vont en présence des ascètes pour entendre la loi.

— Eh bien ! puisqu'il en est ainsi, j'irai aussi : qu'on vienne avec moi !

Le confident alla faire connaître la chose :

— Le roi veut partir, dit-il, faites-lui cortège, et partez !

La nouvelle, suivant l'usage, s'en répandit dans la foule : Notre roi, disait-on, est incrédule, troublé, immoral; les ascètes connaissent la loi. En allant les trouver, le roi deviendra observateur de la loi. Et ils étaient transportés de joie.

Le roi sortit (de son palais) entouré de sa suite, se rendit au parc, échangea des compliments avec les ascètes, et se plaça à une petite distance. En voyant le roi, les ascètes donnèrent le signal à l'un d'entre eux particulièrement habile à discourir.

— Enseigne la loi au roi, dirent-ils.

L'ascète, regardant l'assemblée, parla de maux attachés à (la perpétration des) cinq actes défendus, des avantages (que procure l'exercice) des cinq moralités. Il ne faut tuer aucun être vivant, — il ne faut pas prendre ce qui n'est pas donné, — il ne faut pas se mal conduire par l'effet des désirs (charnels), — il ne faut pas dire des mensonges, — il ne faut pas boire de liqueurs enivrantes. Le meurtre des êtres vivants conduit au Niraya[2], conduit à la matrice d'animaux, conduit au pays des Pretas[3]. Il en est de même

1) Le mot du texte signifie « pur ; » peut-être pourrait-on traduire par « blanc. » L'expression employée paraît avoir un caractère religieux et peut avoir rapport à la matière dont le vêtement est fait et à la forme qui lui a été donnée autant qu'à la propreté d'un habit bien lavé ou bien brossé.

2) Lieu des supplices infernaux.

3) Sorte de revenants affamés.

pour la prise de ce qui n'est pas donné, etc., etc. Pour celui qui revient du Niraya et qui arrive dans le monde des hommes, en vertu de l'effet tout-puissant de la maturité des actes, le meurtre conduit à une vie courte, la prise de ce qui n'est pas donné à peu d'abondance, la mauvaise conduite à beaucoup d'aventures, la parole menteuse à de faux rapports, l'abus des liqueurs enivrantes à un état de folie. — C'est ainsi qu'il expliquait les désavantages des cinq actions défendues[1].

Le roi, de sa nature, était incrédule, immoral. Or, un discours sur la morale est, par l'effet qu'il produit sur un homme immoral, comme une pointe pénétrant (dans les chairs). Aussi le roi pensa-t-il en lui-même : Je saurai bien les prendre. Je suis venu ici et, depuis que je suis arrivé, ils font tous leurs efforts pour me transpercer par leurs discours au milieu de mon assemblée. Je ferai ce qu'il convient de leur faire. Aussi quand le discours sur la loi fut fini, il leur dit : « Maîtres, venez chez moi demain! Vous recevrez des aumônes. » Cette invitation faite, il s'en alla.

Le lendemain il fit apporter de grands, grands vases, et les remplit d'excréments[2] sur lesquels il posa des feuilles de bananier (kadali); après les avoir disposées, il entassa par-dessus d'épaisses feuilles de madhuka, de tila, de nâgabalâ, de picchila, et fit placer les (vases ainsi arrangés) au haut de l'escalier. Il aposta là de grands gaillards prêts à tout faire, armés de marteaux, et leur dit : « Ces fourbes d'ascètes m'ont vexé au plus haut degré; quand ils arriveront pour descendre du palais (emportant) le picchila dans les pots, frappez-leur la tête à coups de marteau au sommet de l'escalier, saisissez les à la gorge, renversez-les sur l'escalier! » Et il attacha au bas de l'escalier des chiens furieux.

Les ascètes, se disant : Demain, nous mangerons dans le palais du roi, s'avertirent mutuellement : Compagnons, dans ce qui s'ap-

1) Cette prédication a beaucoup de ressemblance avec la « petite division des actes » dont la traduction a été insérée dans le tome V des *Annales du musée Guimet*, p. 493-500. Toutefois elle n'en est pas un résumé fidèle; il s'agit donc ici d'une instruction analogue, mais distincte.

2) Ce détail répugnant se trouve dans d'autres récits qui n'appartiennent pas à la même série que celui-ci. Il faut croire qu'on recourait assez fréquemment à ce moyen pour témoigner du mauvais vouloir aux mendiants ou à tel d'entre eux et lui faire comprendre qu'on n'était pas disposé à lui donner des aumônes.

pelle demeure des rois, il y a du danger, il y a des sujets de crainte[1]. Ceux qui portent le titre d'initiés doivent être retenus en ce qui touche les objets des six portes (c'est-à-dire, des sens); à chaque signe extérieur que l'on voit, il faut prendre garde de s'y arrêter; il faut arriver à obtenir, à l'égard de la porte des yeux (de la vue), une retenue parfaite.

Le lendemain, quand ils virent que l'heure d'aller à la pitance était arrivée, ils revêtirent leur costume d'écorce, mirent sur une épaule leur peau d'antilope noire, arrangèrent leur tresse au sommet de la tête et, partant pour recueillir les aumônes, montèrent à la demeure du roi.

Quand le roi apprit qu'ils étaient montés, il leur fit prendre le pot d'excréments couvert à la surface d'une couche de feuilles de bananier. La mauvaise odeur, montant aux narines des ascètes, sembla pénétrer jusqu'au cerveau. Le chef des ascètes regarda le roi. Le roi dit : « Voici, messieurs! Mangez, emportez tant qu'il vous plaira. Voilà ce qui vous convient. »

Il ajouta : « Je suis parti (du parc) en disant : Je saurai bien vous prendre; car vous vous êtes efforcés de me transpercer par vos paroles au milieu de ma cour. Voilà la nourriture qui vous convient. Mangez! » Et il leur offrit des excréments dans une cuiller.

« Fi! Fi! dit le chef des ascètes en se détournant. — Là-dessus, partez! » dit le roi. En même temps il fit enlever des pots les feuilles de bananier et donna le signal aux exécuteurs qui, sans plus tarder, brisent la tête aux ascètes à coups de marteaux, les saisissent à la gorge, les renversent sur l'escalier.

Les uns succombèrent sur les marches de l'escalier. Ceux qui purent aller plus loin et atteindre le bas de l'escalier n'y étaient pas plus tôt arrivés que les chiens furieux, au cri de *pata! pata!* les dévoraient à belles dents. Ceux qui s'en relevaient ne fuyaient que pour tomber (un peu plus loin) dans une fosse; ceux-là aussi, des chiens s'attachant à eux, les mordaient cruellement, et les mettaient en pièces. Voilà comment ce roi priva de la vie en un seul jour cinq cents ascètes qui avaient obtenu le mérite des mortifications.

(1) Ces dangers et ces sujets de crainte sont (la suite le prouve clairement) les séductions auxquelles on est exposé dans les demeures royales; les braves gens ne se doutent pas du véritable danger qui les attend.

Alors les divinités firent tomber sur son royaume neuf pluies successives.

Elles firent tomber une première pluie d'eau; la foule fut ravie.

Elles firent tomber ensuite une pluie de jasmins (*sumanâ*); la foule fut encore plus transportée.

Les divinités firent ensuite tomber une pluie de pièces de menue monnaie qu'elles firent suivre d'une pluie de kârchâpanas (pièces de plus grande valeur)[1]. Puis, se disant: Ils ne sortiront pas pour une pluie de kârchâpanas, elles firent tomber une pluie de gants, de souliers, de nattes, de vêtements. La foule, descendant des maisons à sept étages, se saisit de ces parures et fut ravie. Depuis que le roi a tué les ascètes, disait-on, il a plu; puis il y a eu pluie de jasmins, pluie de kârchâpanas, pluie d'ornements et de nattes, quatre pluies en tout. Et la foule faisait entendre des paroles de ravissement, approuvant ainsi le mal que le roi avait fait.

A ce moment là, les divinités firent tomber sur la foule des armes de diverses espèces, les unes à un tranchant, les autres à deux tranchants, armes qui coupaient les chairs comme sur l'étal (d'un boucher), — puis, aussitôt après, des charbons (brûlants) sans flamme ni fumée, de la couleur de fleurs du *butea frondosa ;* — puis aussitôt après, des pierres qui avaient la dimension d'une maison à étages; — enfin, aussitôt après, une pluie de sable fin qu'elles jetaient à pleines poignées sans s'arrêter, jusqu'à ce que le pays en fut couvert d'une couche haute de soixante-dix yodjanas[2].

C'est pour cela que le Bodhisattva[3] Sarabhanga a dit :

Celui qui a trompé des hommes initiés et domptés,
Des docteurs de la loi,
Des Çramanas exempts de faute,
Le roi Nâlikîra, une fois qu'il est arrivé dans l'autre monde,
Des chiens le dévorent tout tremblant.

1) Ce sont des monnaies d'une certaine grosseur, des *sous* qui peuvent être en cuivre, en argent ou en or. Il est probable qu'il s'agit ici des sous d'argent et d'or.

2) Le Yodjana est une mesure itinéraire dont la longueur n'est pas connue avec certitude; elle vaut neuf milles anglais selon les uns, cinq milles ou quatre milles et demi selon les autres.

Toute cette histoire des neuf pluies n'est pas spéciale à ce récit; elle n'y est même donnée qu'en abrégé; on la retrouve dans d'autres.

3) Être qui est d'ores et déjà appelé à être un bouddha, sorte de bouddha désigné, qui n'arrivera pourtant à cette haute dignité qu'après avoir passé par beaucoup d'épreuves, c'est-à-dire par beaucoup d'existences.

C'est de cette manière qu'il faut savoir que le roi de Kalinga a perdu sa royauté.

Le récit qu'on vient de lire pourrait donner lieu à plus d'une observation : je me bornerai à une seule. Le caractère bouddhique n'y est pas marqué avec une très grande rigueur : c'est, selon toutes les vraisemblances, un récit brahmanique adopté par les bouddhistes et adapté à leur forme d'enseignement. Il en devait être ainsi ; car Gautama argumentait contre un docteur qui n'était pas de sa secte, qui appartenait au brahmanisme, et il devait invoquer des faits connus de son adversaire, par conséquent, appartenant à la tradition brahmanique. Les cinq cents ascètes exterminés par le roi de Kalinga n'étaient probablement pas des bouddhistes, et s'ils paraissent ici comme enrôlés dans la secte de Gautama, si leur orateur fait un discours légèrement bouddhique dans la forme, quoique brahmanique aussi bien que bouddhique dans le fond, l'écrivain bouddhiste a donné cette apparence au récit par habitude, sans avoir l'intention de travestir ses héros ou de dissimuler leur véritable caractère, encore moins de refuser à des adversaires ce qui leur est dû. Car les bouddhistes sont, en général, accommodants, et quoiqu'ils vantent de préférence les saints de leur parti, ils savent aussi célébrer ceux du parti contraire.

L. Feer.

LA FILLE AUX BRAS COUPÉS

VERSIONS RUSSES. VERSION SERBE

(*Traduites par* LÉON *SICHLER*)

On connaît les intéressants travaux sur ce sujet de MM. Basset, de Puymaigre, Paul Sebillot, Viessolofsky[1].

Désireux d'ajouter quelques nouveaux éléments à l'enquête, telle qu'elle est conduite en France, je publie dans les pages suivantes différentes versions slaves que j'ai traduites littéralement, d'après Aphanassief, à l'instigation de MM. de Puymaigre et Sebillot. Puisse mon modeste travail d'interprète être bien accueilli !

Nouveau venu dans ce genre d'étude, il ne m'appartient pas de me prononcer sur ce thème étrange de la *Fille aux bras coupés*. Qu'il me soit permis de dire, cependant, que ce qui m'a surtout frappé, dans les versions que j'en donne aujourd'hui, c'est leur caractère vague et plus particulièrement mythique. Ces deux traits semblent indiquer, d'une part une origine étrangère, de l'autre une ancienneté reculée, peut-être antérieure à la version de Gomez. Dans le premier conte la femme aux bras coupés répond aux seigneurs qu'elle rencontre :

1) D'autres érudits en renom se sont occupés de ce sujet, comme MM. d'Aucona, Baeckstrœm, Chavannes (G.), Grimm, Hagen (Von der), Koehler (R.), Liebrecht, Luzel, Merzdorf, Paris (G.) et Wollner. Voir l'excellent ouvrage de M. H. Suchier, *Œuvres poétiques de Philippe de Remi, sire de Beaumanoir*. Didot, 1884.

« Je ne puis vous dire d'où je viens, il fut un temps où j'étais dame et maintenant on m'appelle servante. »

La seconde version, version russe, commence ainsi :

« Dans je ne sais quel royaume, *hors de notre pays*. »

Elle contient aussi, comme la troisième, la naissance d'un enfant merveilleux doré jusqu'aux coudes, portant sur les côtes de nombreuses étoiles, au front la lune brillante, sur le cœur le rouge soleil.

Enfin le conte se réduit à un poème en raccourci de la jalousie et de l'amour maternel.

L. Sichler.

LA FEMME SANS BRAS

Un père et une mère avaient une fille et un fils.

Le père et la mère moururent laissant seuls le frère et la sœur. Le frère se maria. Cependant, s'il allait en visite, il emmenait sa sœur; s'il allait en promenade, il emmenait sa sœur; s'il achetait une robe, il en achetait une plus belle pour sa sœur. Sa femme en fut offensée!

Dieu donna à la sœur un enfant, car elle avait un mari, mais ce mari était bien loin ! La femme du frère dit :

— Pourquoi donc t'occupes-tu plutôt de ta sœur que de moi? Que son mari revienne, il s'occupera d'elle.

Sur ces entrefaites arrive le mari. La belle-sœur lui dit :

— Tu es venu pour elle, or elle vit avec son frère, sans se soucier de toi!

Alors le mari dit :

— Femme! apprête-toi, allons à la promenade et prends l'enfant avec toi.

Ils s'en vont dans le bois, le mari amène sa femme près d'un tronc de pierre.

— Pose là tes mains! lui dit-il.

Elle les pose, et lui, d'un seul coup, les tranche.

Elle prend alors l'enfant et s'en va; elle arrive près de la rivière, mais sans bras; comment boire? Elle se penche et laisse tomber

l'enfant. Elle se tient sur les bords, la pauvre femme, et pleure; mais, de l'eau, une voix l'appelle :

— Jeune femme, jeune femme! ne pleure pas, prends ton enfant.

Elle répond :

— Mais je ne peux rien saisir, je n'ai plus de mains.

— Verse un peu d'eau (sur tes blessures), Dieu te rendra tes mains.

Elle se versa de l'eau, Dieu lui rendit les mains. Elle prit l'enfant et s'en alla. Chemin faisant elle rencontra un seigneur (un *pane*[1]) qui lui demanda :

— D'où viens-tu, servante (femme)?

Elle lui répondit :

— Je ne peux vraiment pas vous dire, seigneur, d'où je viens; il fut un temps où j'étais dame (pana), maintenant on m'appelle servante (femme).

— N'entrerais-tu pas chez moi en service?

Elle lui dit :

— Oui, mais tu me prendras avec mon enfant?

Il dit :

— Soit!

Elle arrive (à destination); alors l'enfant ouvre la bouche et appelle le seigneur « Père ».

Le seigneur dit :

— Moi, ton père?

L'enfant répondit :

— Je te prie, petit père, ne t'offense pas; mon père a coupé les bras à ma petite mère, alors ma petite mère s'en est allée en pleurant et m'a laissé tomber à l'eau; de l'eau, une voix lui a crié : « Ne pleure pas, servante! prends ton enfant; Dieu te donnera des mains. » Alors ma petite mère s'est arrosée d'eau et Dieu lui a rendu ses mains. Ma petite mère s'en est allée et n'a pas reconnu mon père, et le petit père n'a plus de petite mère.

(*Dialecte du gouvernement de Grodno.*)

1) Nom donné au seigneur en Pologne et dans la Petite Russie

LA MANCHOTE

Dans je ne sais quel royaume (*tsarstvo*), hors de notre pays, vivait un riche marchand; il avait deux enfants, un fils et une fille. Or le père et la mère moururent. Le frère dit à la sœur :

— Allons, petite sœur, sortons de cette ville; je m'installerai dans une petite boutique. Nous entreprendrons un commerce, et je te louerai un petit logement où tu vivras.

Les voilà partis dans un autre gouvernement. Ils arrivent. Le frère s'installe, loue une petite boutique avec de belles marchandises. L'idée vient au frère de se marier; il se maria, mais la femme qu'il prit était une magicienne. Le frère, au moment de se rendre à sa boutique, dit à sa sœur :

— Petite sœur, garde la maison.

La femme fut prise de jalousie d'entendre donner cet ordre seulement à la sœur. Elle saisit le moment propice, prit et brisa tout le mobilier et attendit son mari. Elle alla à sa rencontre et lui dit :

— Quelle sœur tu as : elle a brisé chez nous tout le mobilier dans le garde-meuble!

— Bah! c'est un tour, répond le mari.

Le jour suivant il part pour sa boutique, dit adieu à sa femme et commande à sa sœur :

— Garde la maison, petite sœur, le mieux possible.

La femme connaissant l'heure à laquelle son mari avait à sortir, entra dans l'écurie et coupa la tête avec un sabre au cheval préféré de son mari. Puis elle se tint debout sur le perron et attendit :

— Quelle sœur tu as! dit-elle. Voilà ton cheval préféré; elle lui a tranché la tête!

— Bah! ce qui vient du chien doit être mangé par les chiens[1], répond le mari.

Le troisième jour le mari se rend encore à sa boutique, fait ses adieux et dit à sa sœur :

— Veille, je t'en prie, sur la maîtresse pour qu'elle ne commette rien sur elle-même, ni sur son enfant, car elle est près d'accoucher!

Dès qu'elle a mis l'enfant au monde, la mère lui prend la tête et

1) Proverbe russe.

la tranche. Puis elle s'assied et pleure sur l'enfantelet. Le mari rentre :

— Voilà quelle est ta sœur! lui dit-elle; à peine ai-je eu le lemps d'enfanter l'enfant, qu'elle a pris un sabre et lui a coupé la tête.

Le mari ne dit rien, fond en larmes et s'éloigne.

Vient la nuit. A minuit même, il se lève et dit :

— Chère sœur! apprête-toi, partons ensemble pour l'office.

Elle lui répond :

— Frère aimé! Cejourd'hui, à ce qu'il me semble, n'est pas jour de fête.

— Si, petite sœur, il y a un jour de fête, partons.

— Il est encore bien tôt, frère, dit-elle, pour partir!

— Non, du tout; avec vos vêtements de jeune fille vous mettez du temps à vous apprêter! dit-il.

La sœur chérie se prépare, mais elle avance peu, ses mains ne font que défaillir. Le frère s'approche et dit :

— Allons, sœurette, un peu plus d'adresse, habille-toi!

— Frère, il est encore tôt! dit-elle.

— Non, sœurette, pas si tôt : il est temps!

La petite sœur est prête. Ils s'assoient en voiture et les voilà partis pour l'office. Ils vont ainsi longtemps, longtemps; les voilà près d'une forêt. La sœur dit :

— Qu'est-ce que cette forêt?

Le frère répond :

— C'est une haie qui entoure l'église.

Les *droschki*[1] s'accrochent après un buisson. Le frère dit :

— Lève-toi, sœurette, décroche les droschki.

— Ah! frère, mon frère, je ne peux pas, je tacherai ma robe.

— Je t'en achèterai une autre, petite sœur, plus belle que celle-là.

Elle se lève des droschki, s'efforce de les décrocher : le frère lui tranche au coude les mains, frappe les chevaux et s'enfuit loin d'elle. La petite sœur abandonnée se répand en larmes et s'en va par la forêt. Combien de temps marcha-t-elle? sa course fut-elle longue ou courte à travers la forêt? (*toujours est-il qu'*)elle se meurtrit partout sans trouver aucune issue pour en sortir. Enfin un petit sentier la conduisit hors de la forêt, mais seulement au

1) Petite voiture découverte d'invention moderne.

bout de plusieurs années. Sortie de là elle arriva dans une ville de marchands, s'approcha sous les fenêtres du plus riche marchand pour demander l'aumône. Ce marchand avait un fils, unique comme l'œil d'un cyclope[1], il s'enamoura de la petite mendiante. Il dit :

— Petit père et petite mère, mariez-moi.

— Et à qui te marier ?

— A cette mendiante.

— Ah! mon ami, est-ce qu'à la ville, chez les marchands il n'y a point de filles jolies?

— Mariez-moi; si vous ne me mariez pas je m'en prendrai à moi.

Désolés de n'avoir que ce fils comme un œil au milieu du front, le père et la mère rassemblèrent tous les marchands, tout le clergé, et leur demandèrent :

— Que décidez-vous? faut-il le marier ou non à la mendiante?

Alors les prêtres dirent :

— Tel est sans doute son destin, que Dieu le bénisse : qu'il épouse la mendiante!

Il vécut avec elle un an, deux ans, puis s'en alla dans un autre gouvernement là où son beau-frère siégeait dans la petite boutique. En disant adieu il fit cette prière :

— Petit-père, petite mère! ne délaissez pas ma femme : dès qu'elle aura accouché, écrivez-moi sur l'heure, à l'instant.

Il partit. Trois ou quatre mois après, sa femme accoucha : l'enfant était doré jusqu'aux coudes, il portait sur les côtés de nombreuses étoiles, au front la lune brillante, sur le cœur le *rouge*[2] soleil.

Joyeux, le père et la mère écrivirent aussitôt au fils. On envoya au plus vite un petit vieux avec le billet.

Cependant la belle-sœur avait eu, paraît-il, connaissance de cela, elle appela le petit vieux :

— Viens ici, petit-père, repose-toi.

— Non, je n'ai pas le temps, on m'envoie au plus vite.

— Viens donc, petit-père, repose-toi, tu dîneras un peu.

Voilà qu'elle le fait asseoir à table. Elle lui dérobe son escarcelle,

1) Texte russe : comme l'œil dans le front.

2) Adjectif très usité dans la langue populaire, le rouge pour les peuples incultes étant la couleur par excellence.

en sort le billet, le lit, le déchire en menus brins, et lui en substitue un autre ainsi conçu : « Ta femme a enfanté un enfant moitié chien, moitié ours; elle vit dans le bois en commerce avec les bêtes. »

Le vieux arrive et donne le billet au fils du marchand : celui-ci le lit et fond en larmes. Il écrivit en réponse : « Que jusqu'à mon départ on ne le touche pas; je viendrai moi-même reconnaître ce qu'est ce nouveau-né. »

Mais la fée appelle de nouveau le vieux :

— Viens t'asseoir un peu, repose-toi, dit-elle.

Il entre, elle l'ensorcelle encore, soutire le billet, le parcourt, le déchire, et écrit que, dès l'arrivée du message, on chasse la femme hors la cour.

Le vieux apporte l'écrit; le père et la mère lisent et se lamentent :

— Mais pourquoi donc nous a-t-il trompés? nous l'avons marié, mais il faut croire que sa femme lui est devenue inutile!

Ce qu'ils regrettaient ce n'est pas tant la femme que le petit. Ils bénirent la mère et l'enfant, attachèrent l'enfant au sein de la mère et la chassèrent hors de la cour.

Voilà qu'elle s'en est allée, fondant en larmes. Elle marcha plus ou moins longtemps; tout le temps c'est la rase campagne, pas une forêt, pas un village. Elle s'approche d'une cavée, et sent tout à coup une soif ardente. Elle regarde à droite et aperçoit un puits. Elle a bien envie de se désaltérer, mais elle a peur de se baisser, pour ne pas laisser choir l'enfant. Voilà qu'il lui semble que l'eau est plus près d'elle. Elle se penche : l'enfant se détache et tombe dans le puits. Elle tourne tout autour et pleure : comment retirer l'enfant du puits? Un petit vieux s'approche d'elle et dit :

— Qu'as-tu, servante, à pleurer?

— Comment ne pas pleurer! Je me suis penchée vers le puits pour me désaltérer et mon enfant est tombé dans l'eau.

— Baisse-toi et prends-le.

— Mais, petit père, je n'ai pas de mains; je n'ai que des moignons.

— Baisse-toi, te dis-je, et prends-le!

Elle s'approche du puits, étend ses bras; le Seigneur l'exauce, elle se voit des mains entières. Elle se penche, atteint l'enfant et se met à prier Dieu en se tournant vers les quatre coins du ciel.

Elle prie Dieu, s'en va et arrive dans une cour où demeurent son frère et son mari. Elle demande à passer la nuit. Le mari dit :

— Frère, laisse entrer cette pauvresse, les pauvresses savent des contes et des *paraphrases*, et savent dire des vérités.

La belle-fille dit :

— Nous n'avons pas de place où faire passer la nuit, la maison est étroite.

— Non, frère, laisse, je te prie ; j'aime passionnément entendre les pauvresses conter des contes et des paraphrases!

On la laisse entrer. Et elle s'assied sur le poêle avec son enfant. Et le mari dit :

— Allons, petite âme[1], dis-nous donc un conte... Allons, au moins quelques historiettes.

Elle répond :

— Des contes? je n'en sais pas plus que des paraphrases; je ne sais dire que la verité. Écoutez, ajoute-t-elle, messeigneurs! comment je vais vous dire la vérité.

Et elle commença à raconter :

« Dans je ne sais quel royaume, hors de notre territoire, vivait un riche marchand; il avait deux enfants, un fils et une fille. Le père et la mère moururent. Le frère dit à la sœur :

« — Allons, sœurette, hors de cette ville.

« Et ils arrivèrent dans un autre gouvernement. Le frère s'établit, loua une petite boutique avec de la belle marchandise. L'idée lui vint de se marier; il se maria et prit pour femme une magicienne... »

La belle-sœur grommela :

— La voilà partie à débiter des sottises, cette rouleuse!

Mais le mari dit :

— Conte, conte toujours, petite mère; j'aime passionnément ces sortes d'histoires!

« Voici, dit la mendiante, le frère se prépara à aller dans sa boutique pour commercer, et ordonna à sa sœur :

« — Veille, sœurette, sur la maison!

« Sa femme fut offensée qu'il s'adressât toujours à sa sœur pour cette recommandation ; de rage elle brisa en pièces tout le mobilier... »

Et de la sorte la pauvresse raconta tout, et comment son frère l'avait emmenée à l'office en voiture et lui avait tranché les mains,

1) *Douchenka* : dans le sens de chère âme, mot de tendresse très usité.

et comment elle avait enfanté, et comment sa belle-sœur avait détourné de sa route le petit vieux... La belle-sœur cria de nouveau :

— Voilà qu'elle commence à échafauder des bêtises!

Le mari dit :

— Frère, ordonne à ta femme de se taire : l'histoire est belle!

La sœur raconta ainsi en détail comment son mari avait écrit pour qu'on gardât l'enfant jusqu'à son retour :

— Quelles bêtises elle tisse! grommelle la belle-sœur.

L'autre raconte par le menu comment elle est venue à cette maison; mais la belle-sœur grommelle aussitôt :

— Voilà la rouleuse qui commence à déblatérer!

Le mari dit :

— Ordonne-lui de se taire; qu'a-t-elle toujours à interrompre?

La sœur dit jusqu'au bout comment on l'a laissée entrer dans l'izba et comment elle a commencé à leur dire des vérités... Arrivée à ce passage, elle les désigne du doigt et dit :

— Voilà mon mari, voilà mon frère, et celle-là, c'est ma belle-sœur!

Le mari sauta vers elle sur le poêle et dit :

— Allons, mon amie, montre-moi donc l'enfant; mon père et ma mère ont-ils dit la vérité?

On prit l'enfant, on le démaillotta : toute la chambre en fut éclairée!

— Voilà la vérité vraie, ce n'était pas un conte ; voilà ma femme, voilà mon fils ; il est doré jusqu'aux coudes, il porte sur les côtés de nombreuses étoiles, au front la lune brillante, sur le cœur le rouge soleil!

Alors le frère prit dans l'écurie la plus méchante jument, attacha à sa queue sa femme et la laissa aller en la rase campagne. La jument tortura la femme et rapporta une de ses nattes ; quand au tronc lui-même, il fut dispersé par la plaine. Alors ils attelèrent une *troyka*[1] et s'en allèrent à la maison vers le père et la mère; ils commencèrent à passer la vie et à acquérir du bien; j'étais là-bas, j'ai bu de l'hydromel et de la bière, cela me coulait le long des moustaches et il ne m'en tomba pas dans la bouche.

(*Gouvernement d'Orel.*)

1) Attelage de *trois* chevaux.

LA FILLE AUX BRAS COUPÉS

Il était un roi qui avait un fils et une fille. Le roi mourut; le frère et la sœur restèrent seuls.

— Petite sœur! dit-il, nous allons te donner en mariage.

— Non, petit frère, nous allons plutôt te marier le premier.

Et il prit femme, mais sans oublier pour cela sa sœurette. Devant sa femme, il l'aime et l'estime comme autrefois : dans mainte affaire il n'écoute pas sa femme, mais, quoi que dise la sœur, il le fait aussitôt. Sa femme en fut jalouse. Un jour qu'il était absent, elle s'en prit au meilleur cheval et, sous sa housse d'or, elle le tailla en menus morceaux.

Le mari revient et trouve sa femme assise et pleurant :

— Qu'as-tu à pleurer?

— Comment ne pas pleurer? ta sœur, cette méchante, a pénétré dans l'écurie et a taillé en menus morceaux sous sa housse d'or le meilleur cheval qui fût.

— Bah! ce sera de la viande pour les loups!

Une autre fois, le mari parti, sa femme saisit un des faucons dans la cage d'or et le tailla en menus morceaux. Puis elle s'assit et pleura.

Le mari revient :

— Qu'as-tu à pleurer? dit-il.

— Comment ne pas pleurer? ta sœur, cette méchante, a pris un faucon dans la cage d'or et l'a taillé en menus morceaux.

— Bah ! quoi, que la chouette le becquette!

Le mari partit derechef. Sa femme prit son enfant, le tailla en menus morceaux, s'assit et se répandit en larmes brûlantes.

Le mari revient et demande :

— Qu'as-tu à pleurer?

— Comment ne pas pleurer? ta sœur, cette méchante, a taillé en menus morceaux notre poupon[1]!

1) *Variante*. Le frère s'en revenant à la maison, apporte (dans son véhicule) une dizaine de pommes, en donne cinq à sa sœur, en garde cinq pour lui et sa femme. Cette dernière en prit jalousie; elle dénoua ses nattes, déchira sa robe, fondit en larmes et se plaignit de sa sœur (prétendant) qu'elle l'avait rouée de coups. Il fit de même une seconde fois; à la troisième elle tua son enfant et rejeta (le meurtre) sur sa sœur.

Le frère ordonna à sa sœur de se parer :

— Habille-toi et partons ensemble !

Sans mot dire, elle s'habilla ; le frère emporta une hache et l'emmena (en véhicule) dans la forêt ; il s'arrêta à un tronc de chêne et dit :

— Allons, ma sœur, mets ta tête sur ce tronc. Je vais la trancher !

La sœur fondit en larmes et implora son frère.

— Mon frère aimé ! ne tranche pas ma tête, tranche plutôt mes blanches mains à la hauteur même des coudes.

Il lui trancha les mains à la hauteur même des coudes et repartit pour sa maison. La sœur cependant s'en alla errer à travers la forêt : dans un endroit (elle passe) la nuit, dans un autre le jour ! En marchant par la sombre forêt, elle se déchire, laisse tout son vêtement en lambeaux après les buissons, et les cousins et les pucerons se mirent à la mordre. Or elle n'avait rien pour les chasser ! Alors elle se cacha dans le creux d'un arbre. A ce moment le fils du roi[1] était sorti pour chasser ; les chiens flairèrent les traces de la jeune fille, arrivèrent en courant à l'arbre, et se mirent à tourner autour et à aboyer.

— Qui est là ? demanda le fils du roi. Dis ton nom et sors !

— Je sortirais bien, répondit la jeune fille, mais je suis nue !

— Ce n'est rien, sors comme tu es !

Et la jeune fille sortit. En la voyant si belle, et sans mains, le fils du roi la revêt et l'emmène dans son château[2]. Il ne fait que

1) Le *Koroletvisch*, fils du *Korol*, roi.

2) *Variante*. Elle marcha un jour, puis un autre, à travers la forêt sans manger, sans boire ; le troisième jour, elle se trouva dans le jardin du roi et vit un pommier. Or après ce pommier, pendaient trois petites pommes très bas, à la portée de la bouche. Elle perdit patience, saisit avec ses dents une des petites pommes et l'avala. Les pommiers étaient défendus en réserve : le tsar avait ordonné très sévèrement au jardinier de les garder sinon, au pied même de cet arbre, il le menaçait d'avoir la tête coupée. Vers le soir le tzar entra dans le jardin et vit qu'il y manquait une pomme. Il questionna le jardinier et pour la première fois lui pardonna. La première faute, dit-il, se pardonne ; à la seconde, prends garde, tu présenteras ta tête. Le lendemain le jardinier ne vit encore pas, la jeune fille arracha l'autre petite pomme et la mangea. Encore une fois le tzar pardonna au jardinier. Le troisième jour, la jeune fille mangea la dernière petite pomme. Le tzar en courroux ordonna d'apporter le cimeterre et voulut trancher la tête du jardinier. Soudain parut la jeune fille et dit : « *Votre* altesse royale ! n'ordonne pas de lui trancher la tête. Je suis la cause de toute cette affaire, tranche ma tête ! Le tzar sur-le-champ s'éprit de sa beauté et la prit pour femme.

rêver qu'une voix lui dit : Prends cette manchote pour femme; elle te donnera un fils, dont les mains seront dans l'or jusqu'aux coudes, les jambes d'argent jusqu'aux genoux et qui aura au front un rouge soleil, à la nuque une lune brillante ! Il voit ce rêve, une fois, puis deux, puis trois. Le fils du roi imagine alors de se marier, mais sa mère lui dit :

— Tu ne peux donc pas trouver de fille de roi, que tu veuilles faire ce mariage? Elle est jolie, il est vrai, mais elle n'a point de mains.

— N'importe, dit-il ; elle n'a pas à travailler; je ne fais que rêver à sa beauté[1]. J'en ai les yeux pleins !

Il se maria donc. Ils se mirent à vivre. Le *korolevitsch* eut besoin cependant de partir pour le royaume, d'où était venue sa femme. Il fit alors à sa mère cette recommandation :

— Petite mère, aussitôt qu'il me naîtra un fils, écrivez-moi sur-le-champ.

Il fit ses adieux et partit. Le moment venu, la femme du *korolevitsch* mit au monde un fils : ses mains étaient d'or jusqu'aux coudes, ses pieds d'argent jusqu'aux genoux, son front portait un soleil rouge, sa nuque une lune brillante. La reine écrivit aussitôt à son fils une lettre. L'envoyé entra avec cette lettre dans la maison de la méchante femme du frère, qui prit connaissance de tout et lui substitua une autre lettre où elle écrivit : Ta femme a mis au monde un petit chien et non un fils. Dès qu'il eut lu cette lettre, le *korolevitsch* devint pensif et écrivit en réponse à sa mère, de chasser sa femme hors du royaume, sinon, à son retour, il la taillerait en pièces. Rien à faire : on attacha le poupon avec une serviette aux épaules de la mère et on la chassa hors du royaume. Elle s'en alla, devant elle. Elle marcha longtemps, longtemps. L'envie lui prit de se désaltérer, elle se pencha vers un puits et laissa choir le garçonnet dans l'eau.

Elle se tient debout et pleure. Passe un vieillard.

— Pourquoi pleures-tu?

— J'ai laissé tomber mon fils dans l'eau, petit-oncle[2] !

— Retire-le.

— Ah ! si j'avais des mains !

1) Mot à mot : je *dors sa beauté* (dormir un sommeil).
2) Nom d'amitié.

— Penche-toi seulement et étends tes moignons.

Elle s'est penchée, a étendu ses moignons, et soudain des mains lui ont poussé. Elle prend l'enfant et remercie Dieu.

— Allons, va sous la garde de Dieu! dit le vieillard; et il devient invisible[1].

La *korolevna* s'en alla par les routes et les chemins, arriva chez son frère, où se trouvait le *korolevitsch*. Elle demanda à passer la nuit. On le lui permit et on la força de raconter des contes. Elle dit :

— Je ne sais pas raconter de contes, mais je sais dire la vérité. Mais qu'on ne m'interrompe pas. Qui m'interrompera aura la tête tranchée!

On consentit à cette condition...

Suit le conte comme dans la précédente version.

Le Korolevitsh reconnut sa femme et se réjouit. Quant à la femme du frère, on la condamna aussitôt à être attachée après un poulain vicieux et traînée par la rase campagne.

Le poulain l'emporta et son corps fut dispersé par les champs : où elle donna de la tête, il se fit une fosse; où elle frappa du tronc, il se fit une profonde vallée. Le *korolevitsch*, lui, vit encore maintenant et se réjouit avec sa *korolevna*.

Voici le résumé d'une *version serbe* citée par Aphanassief :

Un mari vivait avec sa femme. Le mari avait une fille d'un premier lit, bonne et jolie comme une *vyla*[2] (fée), haute et bien faite comme un sapin, le visage blanc comme un lys et rose comme une pomme. Le mari partit pour la guerre. Alors la cruelle

1) *Variante*. Elle voulut démailloter son garçonnet, elle ne le put pas. Elle versa des larmes amères. Vint à passer un petit vieux tout blanc qui lui demanda :

— Qu'as-tu à pleurer?

Elle lui conta tout.

— Allons, dit le petit vieux, remue tes épaules : il te poussera des mains!

Elle remua ses épaules trois fois, elle recouvrit des mains comme devant... Elle se tourne, regarde autour d'elle pour remercier le vieux et voit que tout a disparu!

2) Voir dans *Mélusine*, 1re année, l'article *Mythologie slave*, par J. Jiretchek, traduit par M. Denis.

belle-mère ordonna d'emmener la belle-fille dans une épaisse forêt, de la tuer et de lui apporter les deux mains et le cœur. Les serviteurs la saisirent, l'emmenèrent dans le bois, l'attachèrent à un arbre et voulurent la tuer. La jeune fille fondit en larmes, les pria, implora leur pitié :

— Oh! tranchez-moi les mains, mais laissez-moi la vie; je vous donnerais même bien mon cœur, si je savais comment vivre sans lui!

Les serviteurs s'attendrirent, lui coupèrent les bras, et, en revenant à la maison, dirent qu'ils avaient perdu le cœur en route. La pauvre belle-fille resta sans mains dans le désert. Mais à cette heure — louange à Dieu! — son père vit en songe un homme qui lui dit : « Reviens à la maison; ta femme sans Dieu a perdu ta fille; tu trouveras ta fille dans la forêt près d'un arbre, toute nue. Prends à un cheval et à une jument poulinière à chacun trois crins que tu feras brûler. Avec leur cendre tu frotteras les blessures de ta fille et elle redeviendra comme devant.

Le père fit ainsi. Il courut à la forêt, trouva sa fille plus morte que vive; enduisit ses blessures de la cendre de crins de cheval, et la fille aussitôt revint à la vie. Des bras lui poussèrent non de chair mais d'or « sec. » Il emmena sa fille aux bras dorés, mais fit attacher la cruelle belle-mère aux queues de plusieurs chevaux : et c'est ainsi qu'elle rendit l'âme!

(*A suivre.*)

REVUE DES LIVRES

Nombres geograficos de Mexico. Catalogo alfabetico de los nombres de Lugas pertentientes al idioma Nahuatl. — Estudio Jeroglifico por el Dr Antonio Penafiel, 1 vol. in-4, de 260 p. avec gravures, Mexico, 1885.

(Les dessins ont été tirés des *Antigüedades Mexicanos* de lord Kingsborough par M. Domingo Carral, et gravés par M. Antonio H. Galavez.)

Cet ouvrage nous semble un des plus intéressants, tant au point de vue ethnographique qu'au point de vue philologique, qui dans ces dernières années aient été imprimés au Mexique. Nous y voyons une preuve nouvelle du courant qui y entraîne les esprits vers les études sérieuses. A coup sûr, on ne reprochera point au présent travail, ce que l'on reproche assez communément à ceux qui sortent de la plume des écrivains hispano-américains, à savoir de manquer un peu de critique. Sous ce rapport, l'auteur nous semble réellement digne d'éloges et son livre sera lu avec fruit de quiconque s'occupe de l'Amérique ancienne. Rien de plus méthodique et de plus clair à la fois que la marche par lui adoptée. Il commence par nous donner une liste de documents et de manuscrits où les noms de localités se trouvent marqués suivant les procédés de l'ancienne écriture nahua. Puis arrive un deuxième chapitre, consacré à l'exposition du système hiéroglyphique de l'antique Anahuac. Comme chez les Égyptiens de l'époque pharaonique, nous y voyons l'élément phonétique, on pourrait même dire alphabétique, s'y montrer à côté d'éléments figuratifs et de symboles. Il y a toutefois cette différence à signaler entre les écritures des deux peuples, que les Mexicains se trouvaient en retard sur les habitants de la vallée du Nil. Ils n'étaient point, dans la plupart des cas, encore parvenus à posséder un ensemble de caractères universellement adopté et d'un emploi général. Chaque scribe, pour ainsi dire, en pouvait à son gré fabriquer de nouveaux. De ce fait nous serions portés à induire que les habitants des hauts plateaux auraient bien pu recevoir l'idée de peindre la pensée, de leurs voisins du Chiapas et du Yucatan, lesquels possédaient un système d'écriture beaucoup plus complet. Le chapitre consacré à la formation des noms de lieux en mexicain nous a parti-

culièrement intéressé et dénote chez l'auteur une connaissance approfondie de la langue nahuatl, connaissance d'ailleurs indispensable pour la confection du catalogue en question. Il fait ressortir ce fait important à signaler, que parfois, des désinences très différentes phonétiquement, bien qu'offrant un sens analogue, se trouvent représentées au moyen d'un signe identique. En ce qui concerne le mode de groupement des caractères, on ne constate aucun procédé uniforme. L'hiéroglyphe initial sera placé tantôt au bas, tantôt au milieu du groupe de caractères dont il fait partie. C'est du reste ce qui a lieu dans la plupart des écritures appartenant au genre hiéroglyphique proprement dit et ne faisant pas encore usage de simples idéogrammes. L'allégation de certains écrivains, qu'il existait une direction uniforme des signes dans l'écriture calculiforme du Centre-Amérique, bien que souvent répétée dans ces derniers temps, ne nous en paraît donc point plus soutenable pour cela et nous ne croyons pas qu'elle puisse être adoptée d'aucun savant sérieux. Mais nous ne saurions, sans dépasser les bornes d'un simple article de compte rendu, nous étendre plus longuement sur l'intéressante publication de M. Peñafiel. Qu'il nous suffise une fois encore, en terminant, de la recommander à l'attention des américanistes et amateurs de linguistique. Elle en est certainement digne à tous égards.

De Charencey.

Adolf Bastian. *Die Seele indischer und hellenischer Philosophie in den Gespenstern moderner Geisterseherei.* — Berlin. Weidmannsche Buchhandlung. 1886, in-8, de xlviii et 223 pages.

Les ouvrages de M. Adolf Bastian se suivent avec une prodigieuse rapidité. Le bouddhisme, la mythologie comparée, les Papous, les fétiches des côtes de Guinée sont successivement pris à partie par cet infatigable travailleur, et le voici qui s'attaque avec non moins d'ardeur aux spéculations psychologiques ou mystiques de la philosophie occidentale, de même qu'aux fantasmagories des spirites ou adeptes de la nouvelle théosophie.

A travers tous ses travaux, M. Bastian poursuit néanmoins un but constant; s'il touche à tout, s'il jette pêle-mêle dans ses livres une énorme quantité de faits, de documents, de citations et de traditions, ce n'est pas pour le plaisir de montrer à ses lecteurs combien son érudition est abondante et variée. Il a le sentiment que la science à laquelle il a consacré sa vie est appelée à transformer le monde, et, fort de cette conviction, il joint au dévouement du savant le zèle du réformateur, je dirais presque l'enthousiasme de l'apôtre.

Pour M. Bastian, l'ethnographie ou plutôt l'anthropologie, dans le sens le plus large de ce mot, doit fournir à la philosophie, à la religion, à la morale et même à la science sociale les éléments d'une véritable renaissance, non moins bril-

lante que celle qui ranima les lettres dans l'Europe du xv• siècle. Il cite avec complaisance la définition qu'en a donnée M. Pouchet : « L'anthropologie est une science si vaste que le vertige vient presque à la seule idée d'en embrasser l'ensemble d'un regard. Elle ne s'arrête pas, en effet, à l'histoire physique de l'homme, elle étudie son développement intellectuel et les modifications qui en dérivent, mœurs, coutumes, beaux-arts, croyances, religions... » Tout y passe, si bien qu'au bout de l'énumération il se trouve que l'on a transporté dans le domaine de l'anthropologie à peu près tout ce que nous avons désigné jusqu'à présent sous le nom d'histoire : science préhistorique, histoire intellectuelle et morale de l'humanité, autrement dit histoire de la philosophie, histoire des religions, histoire de la morale, histoire de l'art, histoire de la civilisation, etc. L'histoire naturelle de l'homme devient aisément l'histoire de l'humanité, et celle-ci comprend à son tour toutes les productions de l'esprit humain.

Nous ne voulons pas chicaner M. Bastian, pas plus que les anthropologistes, ethnologues et traditionnistes, quels qu'ils soient, au sujet de cette prétention à faire rentrer tout l'ensemble de nos connaissances dans le cadre de leur science nouvelle. Dans les sciences naturelles, comme dans l'histoire, tout tient à tout, et nos jugements risquent autant d'être faussés lorsque nous nous cantonnons dans une partie exclusive de la science que lorsque nous nous laissons entraîner à trop embrasser au risque de ne rien étreindre. Que nous donnions aux études de ces messieurs tel nom ou tel autre, la question n'a qu'une médiocre importance. Ce qui constitue le véritable intérêt de leurs travaux, c'est l'abondance des matériaux nouveaux qu'ils apportent à la philosophie, c'est-à-dire à la connaissance que l'homme a de lui-même et, par l'organe de son esprit, de l'univers. Comme M. Bastian, nous avons la conviction que les sciences historiques et morales gagnent beaucoup à sortir du domaine trop étroit où elles se sont enfermées et que l'étude comparée des croyances, des mœurs, des civilisations, de tout ce qui tient à l'homme, en un mot, dans les diverses races et à tous les degrés de la civilisation, eur fournira de nouveaux enseignements non moins précieux que ceux dont l'étude de l'antiquité classique et de l'histoire européenne les a déjà enrichies. Cette Revue même n'a pas de meilleure raison d'être. C'est par l'étude des religions de tous les temps et de toutes les races qu'elle a l'ambition d'apporter un élément nouveau et véritablement instructif à la connaissance de la nature religieuse de l'homme.

Nous croyons avoir bien compris les hautes visées de M. Bastian et ne pas mériter le reproche qu'il adresse à ses critiques de ne pas saisir l'importance de l'œuvre à laquelle il se voue. Bien plus, nous sommes persuadé que, parmi tous les érudits qui s'adonnent à cette science encore vague et mal délimitée de l'anthropologie, telle qu'elle est définie plus haut, il n'y en a pas qui puisse être comparé à M. Bastian pour l'universalité des connaissances. Il a tout lu et presque tout vu ; il se sent chez lui dans le monde bouddhiste comme dans la société des non civilisés ; il connaît Héraclite et les traditions mexicaines

aussi bien que Jacob Bœhme, Paracelse, l'Encyclopédie ou Proudhon. Il y a dans chacun de ses ouvrages de quoi faire plusieurs livres sur les sujets les plus variés.

Mais, justement parce que nous apprécions beaucoup cette puissance d'érudition, nous nous sentons d'autant plus libre de lui dire que l'on n'est pas plus que lui ennemi de soi-même. Au nom même de la science qu'il cultive, nous le supplions de bien vouloir tenir compte des critiques réitérées qui lui sont adressées. Ses livres sont absolument illisibles; et c'est vraiment un grand dommage. Il s'imagine pouvoir rejeter la responsabilité de ce défaut capital sur le lecteur, ce lecteur gâté par la littérature hâtive et légère qui rend l'homme incapable de suivre des raisonnements compliqués. Nous ne pouvons pas lui laisser cette illusion. Les hommes les plus habitués aux lectures fatigantes nous ont déclaré qu'ils ne pouvaient pas comprendre les livres de M. Bastian, et les critiques allemands avouent qu'ils ne sont pas plus que nous, Français, capables de débrouiller ce chaos.

Que M. Bastian apprenne donc à écrire, qu'il cesse de mettre dans ses phrases autant de parenthèses que de lignes, de coudre les unes aux autres des citations sans aucun lien grammatical; qu'il classe ses notes avant de les rédiger; qu'il sépare les digressions théoriques, les allusions sans rapport avec le sujet traité, tous les hors-d'œuvre, de l'exposition des faits qu'il veut nous faire connaître. Qu'il se garde de la métaphore et qu'il apprenne la ponctuation. Tant que M. Bastian n'aura pas fait une bonne rhétorique, toute son érudition sera en pure perte. Il a beau nous déclarer qu'il ne veut pas encore construire l'édifice de l'anthropologie, qu'il se borne à accumuler les matériaux dont on se servira plus tard pour la construction. Ses matériaux ne pourront jamais servir tant qu'il ne les classera pas; il agit actuellement comme un entrepreneur de construction qui jetterait pêle-même sur l'emplacement où doit s'élever la maison, les pierres, le sable, le fer, le bois, le mortier et les tentures. Tous les matériaux sont bons et c'est grand dommage de les gâter ainsi, quand ils pourraient nous être d'une si grande utilité.

Il nous est impossible, dans de pareilles conditions, de donner le résumé de l'ouvrage dont le titre est cité plus haut. Il faudrait le refaire entièrement. C'est une longue accumulation de citations ou d'extraits empruntés aux traditions, aux documents philosophiques, religieux ou littéraires de tous les peuples, sur la nature de l'âme et sa destinée. Il y a là matière à un ouvrage excellent. Malheureusement il est encore à faire.

JEAN RÉVILLE.

Léon SICHLER. *Contes russes traduits d'après le texte original et illustrés.* — Paris, Leroux, gr. in-4 de xv et 277 p.

M. Léon Sichler ne peut pas répéter les paroles de Lermontof dont il parle dans son Introduction : « Quel dommage que ma petite mère fût Allemande et

non Russe! Je n'ai pas entendu de contes populaires. » Il a soin de nous avertir que sa *niania* lui en a beaucoup conté; et, alors même qu'il n'eût pas songé à nous apprendre ce détail de son enfance, nous nous en serions douté rien qu'à lire le beau volume qu'il a publié chez Leroux à l'occasion du jour de l'an.

Les *Contes russes* de M. Sichler sont une œuvre de poète et d'artiste plutôt qu'une œuvre de science. Non seulement l'auteur a lui-même dessiné les illustrations, avec la fidélité d'un observateur qui a vécu au milieu du peuple russe et avec ce grain de fantaisie qui convient aux récits merveilleux ; mais jusque dans la note particulière de son style il révèle un esprit particulièrement sensible à la naïveté de la littérature populaire. On s'aperçoit bientôt, en le lisant, que pour M. Sichler aucune poésie ne vaut les humbles et parfois touchants récits du peuple russe chez lequel il a grandi.

Ces contes ne sont accompagnés d'aucun commentaire. L'Introduction est consacrée à l'éloge de la poésie populaire plutôt qu'à l'étude des origines ou des caractères particuliers des récits que l'auteur a choisis dans le trésor des traditions russes. Il ne nous dit même pas à quelle source il a emprunté chacun de ses récits. Nous apprenons seulement, en guise de renseignement général, qu'ils ont été pris un peu partout, dans les journaux, dans les chrestomathies, dans les recueils d'Aphanassief et de Dale. Au point de vue de leur utilisation scientifique, dans l'étude comparée des contes et légendes des divers pays, il y a là de sérieuses lacunes.

Nous aurions tort cependant d'insister sur ces critiques. M. Sichler s'est proposé de faire goûter au public français le charme très particulier de la poésie populaire russe; il a voulu se borner à traduire des contes, laissant à d'autres le soin de dégager de ces récits les renseignements qu'ils peuvent fournir à la science des traditions populaires ou à la psychologie de la nation russe.

Son livre est très agréable à lire, surtout parce que l'auteur a recherché la fidélité et le naturel dans la traduction plutôt que l'illustration littéraire. Il a conservé à ses personnages leur costume national; il a eu le bon goût de ne pas les affubler d'un travestissement moderne qui nous les eût gâtés.

J. R.

CHRONIQUE

FRANCE. — La section des Sciences Religieuses à l'École pratique des Hautes-Études. — Dans la première livraison du tome douzième de cette Revue (juillet-août 1885) nous avons annoncé à nos lecteurs l'inscription au budget de l'année 1886 d'un crédit de 30,000 francs pour la création d'une Section des sciences religieuses à la Sorbonne, dans l'École pratique des Hautes-Études. Nous n'avons plus parlé de l'institution projetée dans nos deux livraisons subséquentes parce qu'il n'y avait rien à en dire au moment où elles ont été publiées. L'attention des pouvoirs publics était absorbée par d'autres préoccupations, au lendemain des élections générales qui avaient notablement modifié les forces respectives des partis politiques et à la veille de changements ministériels dont personne ne pouvait prévoir avec certitude la nature et l'époque précise. Lorsqu'à la suite de la démission du ministère Brisson, M. de Freycinet eut réussi à constituer un nouveau cabinet, l'administration supérieure put d'autant mieux se consacrer à l'organisation de la nouvelle Section de l'École des Hautes-Études que le ministre et le directeur de l'enseignement supérieur qui avaient conçu le projet avaient conservé dans le nouveau ministère les mêmes attributions que dans l'ancien. Personne n'était mieux qualifié pour le mettre à exécution.

Dès le mois de janvier les négociations pour le recrutement des professeurs furent commencées. Elles purent être promptement menées à bonne fin ; le 30 du même mois un décret ministériel instituait la *Section des Sciences Religieuses* (V^e^ section de l'*École pratique des Hautes-Études*) et les titulaires des chaires nouvelles étaient désignés par une série d'arrêtés ministériels. Sous sa forme actuelle la nouvelle section comprend dix conférences distinctes, dont voici les titres, avec l'indication des professeurs auxquels elles ont été confiées :

Religions de l'Inde, M. Bergaigne, directeur d'études ;

Religions de l'Extrême-Orient, M. de Rosny, directeur adjoint ;

Religion de l'Egypte, M. Lefébure, maître de conférences ;

Religions sémitiques, M. Maurice Vernes, directeur adjoint ;

Islamisme et religions de l'Arabie, M. Hartwig Derenbourg, directeur adjoint ;

Histoire des Origines du Christianisme, M. Ernest Havet, directeur d'études;

Littérature chrétienne, M. Sabatier, directeur adjoint; M. Massebieau, maître de conférences;

Histoire des dogmes, M. Albert Réville, directeur d'études;

Histoire de l'Église chrétienne, M. Jean Réville, maître de conférences;

Histoire du droit canonique, M. Esmein, maître de conférences.

La distribution des conférences, telle que nous venons de la donner, ne saurait avoir un caractère définitif. Il est évident qu'elles pourront être augmentées, lorsque la nouvelle institution aura subi l'épreuve de l'expérience et lorsqu'elle pourra disposer de crédits plus considérables. Ainsi les religions de l'antiquité classique, les religions des peuples non civilisés réclameront un jour ou l'autre leur admission dans le cénacle. D'autre part, il est d'ores et déjà entendu que certaines conférences portant sur un champ trop vaste pour être exploité avec fruit par un seul titulaire, seront dédoublées dès que les ressources le permettront. Tel est le cas par exemple de la conférence sur l'Histoire de l'Église chrétienne.

Nos lecteurs habituels auront sans doute reconnu parmi les membres de la nouvelle section une majorité de noms qui leur sont déjà devenus familiers par la collaboration qu'ils ont prêtée à notre recueil : M. Maurice Vernes, qui en a été le directeur pendant quatre ans, M. Jean Réville, son directeur actuel, MM. Lefébure, de Rosny, Massebieau, Albert Réville, qui lui ont déjà mainte fois apporté leur concours. Dans ces conditions, on comprendra aisément que nous nous abstenions de toute considération sur le personnel de la nouvelle section. Qu'il nous soit seulement permis de nous féliciter du succès de nos collaborateurs et de considérer comme un honneur pour la *Revue de l'Histoire des Religions* la part si large qui leur a été faite.

Quant à la création même de la Section des sciences religieuses, elle répond trop bien aux idées qui ont toujours été défendues dans ce recueil pour que nous ayons besoin d'affirmer que nous la saluons avec joie et avec reconnaissance envers l'administration éclairée qui en a assumé la responsabilité. Voilà déja bien des années que M. Maurice Vernes a rompu ici même les premières lances en faveur d'un enseignement non confessionnel des sciences religieuses. Il n'est que juste de le rappeler au moment où la cause pour laquelle il a vaillamment lutté finit par triompher.

Que l'on ne s'y trompe pas néanmoins. La création d'une section des sciences religieuses à l'École des Hautes-Études n'est en aucune façon une innovation antireligieuse. Ni de la part de l'administration ni chez les professeurs qui sont chargés du nouvel enseignement il n'y a la moindre intention d'hostilité contre telle ou telle église ou contre les Facultés de théologie subsistantes. Il ne s'agit nullement de faire œuvre de propagande religieuse ou antireligieuse. Sans doute la nouvelle institution constitue un fait important dans l'évolution par

laquelle l'enseignement public passe dans la société moderne. C'est, comme l'a fort bien exprimé un des principaux organes de la presse, « la sécularisation de l'enseignement concernant les idées religieuses ; c'est le dernier terme d'un progrès qui a commencé par l'école primaire et qui finit par la théologie ; pour autant qu'elle est objet de science, celle-ci perd de plus en plus son caractère confessionnel et devient matière scolaire ou universitaire, comme toutes les autres branches des connaissances humaines, et, par cela même, échappe au joug de l'autorité pour ne relever que de la critique sérieuse et de la libre discussion. » Mais c'est justement parce qu'il s'agit de science et de libre discussion qu'il ne saurait y avoir chez ceux qui donneront le nouvel enseignement des visées de polémique. Les conférences de l'École des Hautes-Etudes ne sont pas ouvertes au public ; elles constituent plutôt une collaboration entre le maître et l'élève qu'un enseignement *ex cathedra;* elles sont destinées à initier les jeunes gens studieux aux bonnes méthodes scientifiques. Aucune institution d'enseignement n'est moins faite que celle-là pour des œuvres de propagande. Nos lecteurs saisiront d'autant mieux l'esprit de haute impartialité, nous dirions volontiers de sérénité scientifique, dont s'inspirera l'enseignement des sciences religieuses à la Sorbonne, que nous nous sommes toujours efforcés, à la *Revue de l'Histoire des Religions*, de nous y conformer.

Nous avons le légitime espoir que l'introduction des sciences religieuses dans le haut enseignement universitaire contribuera à développer dans notre monde scientifique le goût et l'intérêt pour les recherches si captivantes de l'histoire des religions. L'œuvre à laquelle s'est consacrée la *Revue de l'Histoire des Religions*, c'est-à-dire la vulgarisation des résultats de la science des religions dans le public instruit et l'encouragement des études originales dans le domaine encore si riche en découvertes fécondes que cette science nous offre, trouvera un puissant appui dans l'existence d'une institution officielle exclusivement destinée à la développer. La Section des sciences religieuses est appelée à rendre à la société laïque le même service que les Facultés de théologie rendent aux églises, lorsqu'elles sont indépendantes de la tradition autoritaire et animées d'un véritable esprit scientifique. Désormais c'est à elle de faire ses preuves et de montrer à l'usage qu'elle répond aux espérances que nous fondons sur elle.

M. Albert Réville a été nommé président et M. Jean Réville, secrétaire de la section. A la date du 1er mars, soixante auditeurs s'étaient déjà fait inscrire pour les différents cours.

Nous faisons suivre ici le programme des conférences qui commencent leurs travaux le 1er mars dans les locaux spécialement affectés à cet usage à la Sorbonne (entrée par l'escalier n° 3, au fond de la cour à droite) :

Religions de l'Inde. — Directeur d'études : M. *A. Bergaigne*, membre de l'Institut, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, professeur à la Faculté des lettres. *Etudes sur la Samhitâ de l'Atharva Véda, comparée aux autres Samhitâs et particulièrement à celle du Rig-Veda*, les samedis à 1 heure 1/2.

Religion de l'Égypte. — M. *E. Lefébure*, maître de conférences : *Introduction à l'histoire de la Religion égyptienne*, les mardis à 4 heures et les jeudis à 3 heures 1/4.

Religions de l'Extrême Orient. — Directeur adjoint, M. *de Rosny*, professeur à l'École des Langues Orientales vivantes : *Religions et situation religieuse de la Chine, de la Cochinchine et du Tongkin*, les lundis à 2 heures. — *Explication des livres canoniques de la Chine et examen des doctrines de leurs commentateurs*, les mercredis à 2 heures.

Langue Hébraïque. Voir la Section d'histoire et de philologie : le cours de M. *Carrière*.

Religions Sémitiques. — Directeur adjoint, M. *Maurice Vernes* : *La Religion des Israélites au temps des Juges et sous les premiers rois*, les mercredis à 3 heures 1/2 et les vendredis à 2 heures 1/2.

Islamisme et Religions de l'Arabie. — Directeur adjoint, M. *Hartwig Derenbourg*, professeur à l'École des langues orientales vivantes : *Explication des plus anciens morceaux du Coran, envisagés spécialement au point de vue des origines et des premiers progrès de l'Islamisme*, les vendredis à 5 heures. — *Étude et classification des divinités de l'Arabie méridionale d'après les inscriptions sabéennes et himyarites*, les lundis à 11 heures 1/4.

Histoire des Origines du Christianisme. — Directeur d'études, M. *Ernest Havet*, membre de l'Institut, Académie des sciences morales et politiques, professeur honoraire du Collège de France : *Introduction à l'histoire des Origines du Christianisme*, les mardis et vendredis à 1 heure.

Littérature chrétienne. — Directeur adjoint, M. *A. Sabatier*, professeur à la Faculté de théologie protestante : *Explication de l'Épitre de saint Paul aux Galates*, les jeudis à 8 heures et les samedis à 3 heures. — M. *L. Massebieau*, maître de conférences : *L'Octavius de Minucius Felix et la question de ses rapports avec l'Apologétique de Tertullien*, les mardis à 2 heures 1/4 et les jeudis à 10 heures 1/2.

Histoire des dogmes. — Directeur d'études, M. *Albert Réville*, professeur au Collège de France : *Introduction à l'Histoire des Dogmes*, les lundis et les jeudis à 4 heures 1/2.

Histoire de l'Église chrétienne. — M. *Jean Réville*, maître de conférences : *Histoire de la propagande chrétienne dans l'empire romain au* IIe *et au* IIIe *siècle*, les jeudis à 1 heure 3/4 et les samedis à 4 heures 1/4.

Histoire du Droit canonique. — M. *J. Esmein*, maître de conférences. *La jurisprudence d'une officialité française au* XIVe *et* XVe *siècles étudiée dans le Registre de l'Officialité de l'Abbaye de Cerisy* (1314 à 1457), les lundis à 3 heures 1/4. — *Théorie de la possession et de la prescription dans le droit canonique*, les vendredis à 4 heures.

— **La médecine sacerdotale dans l'antiquité grecque.** M. le docteur *Vercoutre* a consacré deux articles de la *Revue archéologique* (novembre-

décembre 1885 et janvier 1886) à réfuter la mauvaise opinion que l'on professe généralement à l'égard de la médecine sacerdotale chez les Grecs. Il s'efforce de démontrer, textes en mains, que la thérapeutique des temples d'Esculape, les seuls vraiment médicaux de l'antiquité, a été, tout au contraire, rationnelle et scientifique.

— **Le Corpus des inscriptions sémitiques.** Nous annonçons plus loin, au dépouillement des travaux des Sociétés savantes, que la troisième livraison du *Corpus* publié sous les auspices de l'Académie des Inscriptions, a été déposée à la fin de décembre dernier sur le bureau de la docte assemblée. On sait que le *Corpus des inscriptions sémitiques* se composera de quatre parties consacrés aux inscriptions phéniciennes, hébraïques, araméennes et arabes. Jusqu'à présent la partie phénicienne seule a figuré dans les livraisons publiées. Il paraît que les parties himyarites et araméennes sont sous presse et vont paraître incessamment.

— **Publications récentes :** 1. *Les Actes des Martyrs de l'Égypte*, tirés des manuscrits coptes de la Bibliothèque vaticane et du musée Borgia, texte copte et traduction française avec introduction et commentaires, par *Henri Hyvernat*, chapelain de Saint-Louis-des-Français, professeur d'égyptologie et d'assyriologie au séminaire romain, professeur interprète des langues orientales près la Propagande (1er fasc., I-VIII, 1-80, in-4, Paris, Leroux, 1886). Ces Actes formeront deux volumes; ils paraîtront par fascicules de dix feuilles environ de huit pages chacune, au prix de 60 centimes la feuille, plus un franc par planche en héliogravure. L'introduction paraîtra avec le dernier fascicule. Les principales questions qui y seront traitées sont : place des Actes des martyrs de l'Égypte dans les études coptes, au double point de vue de la philologie et de la littérature; description des manuscrits coptes de la Bibliothèque vaticane et du musée Borgia, leur intérêt paléographique; antiquité des Actes des martyrs de l'Égypte, etc. ; profit que l'on peut en tirer pour le dogme et pour l'histoire et la géographie de l'Égypte. L'auteur joint aux commentaires un lexique de tous les mots coptes ou gréco-byzantins nouveaux fournis par les Actes. — Le premier fascicule contient les Actes de saint Eusèbe et ceux de saint Macaire d'Antioche.

2. *A. Hislop. Les deux Babylones ou identité de l'Église romaine et du culte de Nemrod et de Sémiramis*, traduit en français par M. J.-J.-E. Cerisier (Paris, Paul Monnerat, 1886, gr. in-8, de VIII et 490 p.). Nous n'aurions même pas mentionné ce livre dont le titre seul suffit à l'édification de tous ceux qui ont quelque notion d'histoire religieuse, si l'un de nos honorables correspondants de Belgique ne nous avait pas prié de mettre le public en garde contre une publication qui se prévaut de nombreuses éditions et de recommandations retentissantes chez nos voisins anglais. Il est impossible d'imaginer une plus complète collection d'élucubrations fantastiques et d'absurdités. C'est un livre de controverse et de mauvaise controverse.

3. La librairie Champion a mis en vente récemment : Une nouvelle traduction française de l'*Imitation de Jésus-Christ*, par M. *Natalis de Wailly*, membre de l'Institut. Elle est accompagnée d'une table alphabétique des matières qui rendra service à l'étudiant ; pour le reste l'ouvrage semble destiné à l'édification au moins autant qu'à l'instruction des lecteurs, s'il faut en juger d'après la lettre pastorale de M. le coadjuteur de l'archevêque de Paris, en tête du volume, et par les commentaires et les prières empruntés par l'honorable membre de l'Institut à de saints personnages. — *Jeanne d'Arc à Domremy*, un fort intéressant travail de M. *Siméon Luce*, également de l'Institut, sur les origines de la Mission de la Pucelle. Ce qui donne à cet ouvrage une valeur toute particulière, c'est l'abondance des pièces justificatives réunies à grand'peine par l'auteur. Cette période de la vie de Jeanne d'Arc est éminemment intéressante pour quiconque étudie le sentiment religieux au moyen âge.

4. M. l'abbé *Vigouroux* fait paraître une nouvelle édition de son ouvrage : *Les livres saints et la critique rationaliste, histoire et réfutation des objections des incrédules contre la Bible*. Cette édition formera 4 volumes in-12; en dehors de la modification du format, l'ouvrage n'a subi aucun changement.

5. La librairie Hachette vient de publier un excellent manuel de notre collaborateur M. *A. Bouché-Leclercq* : *Manuel des Institutions romaines* (1 vol. gr. in-8). L'auteur traite successivement de la Cité et de son gouvernement, de l'administration du territoire, des finances, de l'armée, du droit et de la justice, de la religion. Cette dernière partie a été développée par M. Bouché-Leclercq plus qu'on ne le fait généralement dans les manuels, et toute personne tant soit peu au courant de nos études d'histoire religieuse sait la haute compétence que l'auteur apporte en ces matières.

6. La même librairie continue la publication du bel ouvrage de MM. *Georges Perrot* et *Ch. Chipiez* sur l'*Histoire de l'art dans l'antiquité*. Elle en est arrivée au tome quatrième, consacré à la Sardaigne, la Judée et l'Asie Mineure. La 171e livraison a été mise en vente au mois de février.

7. A la librairie Reinwald nous avons à signaler la traduction de l'ouvrage de M. *Henri Schliemann* sur *Tirynthe*. Ce volume devait paraître déjà au printemps dernier en même temps à Paris et dans divers autres centres scientifiques, en diverses langues. L'édition française a été retardée pour être enrichie d'un sixième chapitre inédit, qui renferme le résultat des fouilles récentes opérées dans les ruines du palais des rois de Tirynthe. L'ouvrage est brillamment illustré.

8. La section du catalogue de la Collection des documents inédits vient de s'enrichir du catalogue des manuscrits des bibliothèques de Toulouse et de Nîmes, par M. *Aug. Molinier*. Nous croyons utile de signaler ce volume à nos lecteurs à cause des renseignements précieux qu'il renferme sur l'histoire des Dominicains et de l'Inquisition. La bibliothèque de Toulouse, en effet, renferme encore beaucoup de manuscrits ayant appartenu à l'ordre de Saint-Dominique, entre autres ceux de Bernard Gui.

9. La secte théosophique continue son œuvre de propagande parmi nous, sans grand succès, si nous sommes bien informés, mais avec une persévérance digne d'un meilleur sort. Nous avons reçu une brochure de la Présidente honoraire de la Société théosophique d'Orient et d'Occident à Paris, lady *Caithness*, duchesse de Pomar, dont les splendides salons ont servi de premier sanctuaire à la nouvelle religion. Cette brochure est intitulée : *La théosophie universelle, Théosophie bouddhiste* et porte sur la couverture, en guise de symbole, la représentation d'un coq perché sur le globe du monde et annonçant aux hommes « l'aurore d'un jour nouveau. » Nos lecteurs se rappelleront sans doute les deux articles consacrés par notre collaborateur, M. J. Baissac, à l'exposé complet des doctrines de la nouvelle théosophie bouddhiste (tome X, pp. 43 et 161). Nous n'avons pas à y revenir. Le contenu de la révélation apportée au monde par Mad. Blavatsky et le colonel Olcott n'a pas changé. Notons seulement que la traduction frauçaise du catéchisme bouddhiste de M. Henry Olcott a été faite sur la quatorzième édition du texte anglais et qu'elle en est déjà à son deuxième tirage. Ces missionnaires du bouddhisme ésotérique dans notre monde occidental constituent un phénomène éminemment curieux.

— **Nominations et missions.** — M. *James Darmesteter*, professeur au collège de France, s'est embarqué le vendredi 5 février à Marseille pour accomplir une mission dans l'Hindoustan à l'effet d'entreprendre diverses recherches relatives à la langue et à la littérature des Parsis et d'étudier, d'une manière générale, les traces de l'influence persane dans la civilisation de l'Inde du Nord.

L'*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* a constitué son bureau pour l'année 1886 de la façon suivante : M. Gaston Paris a été nommé président et M. Michel Bréal, vice-président. L'Académie, sur la proposition de M. Paris, a voté par acclamation des remerciements à son président sortant, M. Ernest Desjardins. — M. Gaston Boissier, de l'Académie française, a été nommé membre de l'Académie des Inscriptions en remplacement de M. Léon Renier.

M. *Bergaigne* a été nommé professeur à la Sorbonne dans la chaire nouvellement créée de sanscrit et de grammaire comparée des langues indo-européennes.

— **Un don des MM. Pereire au musée du Louvre.** M. Alex. Bertrand a fait le 29 janvier la communication suivante à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres : En 1851, pour la première fois, M. de Saulcy s'occupa du monument connu à Jérusalem sous le nom de « Qbour-el-Molouk » (Tombeau des Rois). Il rapporta au Louvre le beau couvercle de sarcophage qu'on voit au musée judaïque et qui a appartenu à la sépulture du roi David. M. de Saulcy s'est appliqué à prouver dans son dernier ouvrage, *Voyage en Syrie*, que le Tombeau des Rois a reçu les restes des rois de Juda. En 1864, M. de Saulcy proposa à M. Isaac Pereire de faire l'acquisition de ces restes. Après des négociations laborieuses, qui durèrent plusieurs années, l'acquisition eut lieu ;

un mur d'enceinte fut construit ; des déblais considérables, exécutés sous la direction de M. Mauss, architecte, amenèrent la découverte de nombreux fragments d'un édifice, dans lequel M. de Saulcy crut reconnaître les restes du monument expiatoire élevé par le roi Hérode. La garde de tous ces débris est confiée à une personne qui demeure à poste fixe sur l'emplacement du Tombeau des Rois. Il a paru désirable, pour assurer d'une manière définitive la conservation du monument, que la propriété en passât aux mains du gouvernement français. Les héritiers de MM. Emile et Isaac Pereire, nous apprend M. Alex. Bertrand, ont offert, en conséquence, a l'État de lui faire don du Tombeau des Rois, aux conditions suivantes :

Il ne sera fait dans l'avenir aucun changement à sa destination actuelle; une inscription sera posée aux frais des donateurs dans la paroi du vestibule rappelant les noms des donateurs, ceux de M. de Saulcy, qui a tiré de l'oubli ce monument célèbre, de M. Patrimonio, consul de France à Jérusalem, qui en a fait l'acquisition, et de M. Mauss, qui l'a restauré.

Ces conditions ont été acceptées et le Qbour-el-Molouk est aujourd'hui la propriété de la France. (D'après le *Temps*.)

ANGLETERRE. — La controverse sur le récit de la création dans la Genèse. Nous avons rendu compte dans notre précédente chronique de la controverse qui s'est engagée en Angleterre entre M. Gladstone, d'une part, MM. Huxley et Max Müller, d'autre part, à propos d'un article de l'éminent homme d'État anglais pour réfuter l'opinion émise par M. Albert Réville, dans ses *Prolégomènes*, sur la valeur scientifique de la Genèse. Les livraisons de janvier et de février du *Nineteenth Century*, qui sert de champ clos aux lutteurs, nous apportent la suite de la controverse sous la forme d'une réplique de M. Gladstone à ses deux adversaires déjà nommés, d'une apologie de M. Albert Réville en faveur de la thèse qu'il a soutenue dans ses *Prolégomènes* et enfin d'une nouvelle réfutation de M. Gladstone. par M. Huxley. Sans entrer dans le détail de ces discussions, mi-partie exégétiques et cosmogoniques, nous ne pouvons cependant pas laisser passer sans la mentionner, cette controverse qui a fait grand bruit en Angleterre.

Dans sa réponse à M. Huxley, M. Gladstone, tout en rendant hommage aux assertions du savant naturaliste, maintient contre lui son interprétation du premier chapitre de la Genèse. Ce qu'il importe d'observer, d'après l'éminent champion de la révélation, ce n'est pas qu'il y ait sur tel ou tel point de détail discordance entre les affirmations de la science moderne et le récit de la Genèse. Ce récit, en effet, n'est pas un traité de cosmogonie, mais une description de la création, à grands traits, dans un but d'édification et non pas d'enseignement scientifique. Il faut le prendre pour ce qu'il veut être ; alors on constate que, dans les grandes lignes, l'accord entre la science moderne et la tradition hébraïque est très frappant et que dans aucune des autres traditions religieuses de l'humanité pareil fait ne s'est produit.

M. Albert Réville a divisé sa réponse à M. Gladstone en deux parties. Après s'être justifié du reproche d'avoir mis dans ses *Prolégomènes* ce qui aurait dû figurer dans ses conclusions, en montrant que les prolégomènes sont justement destinés à montrer le point de vue auquel se place l'auteur et les principes qui le guident, il a fait ressortir comment l'étude trop exclusive de la mythologie homérique a privé M. Gladstone des lumières que la connaissance des autres mythologies répand sur les origines et la véritable signification des traditions religieuses grecques, et il discute plusieurs assertions de son honorable adversaire touchant Ixion, Poseidon, Hera. La théorie, — puisque théorie il y a — à laquelle se range M. Albert Réville n'est pas précisément la théorie solaire, mais le naturisme qui explique la genèse des mythologies par la personnification et la dramatisation des phénomènes de la nature. — Dans la seconde partie de sa réponse, M. Réville insiste sur le désaccord entre les enseignements de la science moderne et le récit de la création dans la Genèse. Comme M. Huxley avait déjà répondu à M. Gladstone au nom des sciences naturelles, M. Réville s'est spécialement attaché à démontrer combien le texte même de la Genèse est interprété d'une façon invraisemblable par ceux qui veulent à tout prix le mettre d'accord avec la science.

Enfin M. Huxley et M. le professeur Henry Drummond dans le *Nineteenth Century* du mois de février, ont traité à nouveau la question soulevée par M. Gladstone, le premier pour maintenir son point de vue touchant la contradiction entre la cosmogonie biblique et la cosmogonie scientifique et pour montrer que M. Gladstone n'a pas ébranlé ses objections, le second pour jeter un peu d'huile adoucissante sur les plaies que cette controverse a provoquées chez les biblicistes anglais, en montrant que la controverse entre MM. Gladstone et Huxley n'a pas à proprement parler de raison d'être. Pour M. Drummond il n'est pas nécessaire d'examiner aujourd'hui si la cosmogonie biblique et la cosmogonie scientifique s'accordent, pour la très bonne raison que la Genèse n'a pas la prétention de nous offrir un enseignement révélé sur les modes de la création, mais simplement de nous rappeler cette grande vérité religieuse que c'est Dieu qui, dans toute hypothèse, doit être considéré comme la cause suprême du monde, comme le Créateur.

La controverse peut désormais être considérée comme close. Toutes les parties ont été entendues. Ajoutons, en guise d'épilogue joyeux à cette histoire très sérieuse d'un débat qui a soulevé de graves préoccupations en Angleterre, que les adversaires de la méthode philologique en mythologie comparée ont publié, dans le *Macmillan's Magazine*, une satire intitulée : « Le grand mythe gladstonien, chapitre détaché de la *Mythologie postchrétienne* du professeur Boscher ; Berlin et New-York, l'an 3886. » Ce genre de plaisanterie commence à être quelque peu usé. Il y a néanmoins de l'esprit dans la satire que nous apporte la revue anglaise. Elle aboutit à cette conclusion que la discussion entre Huxley et Gladstone au sujet de la création est visiblement une répétition

de la dispute de Wainamonen avec Joukaheinen dans le Kalewala des Finnois.

— **Publications récentes :** 1. M. *Andrew Lang*, le spirituel essayiste dont il a déjà été souvent parlé dans cette revue, a publié dans la livraison de janvier du *Nineteenth Century* un nouvel article contre l'emploi de la méthode philologique dans l'interprétation des mythes et en faveur de l'explication des mythologies classiques en recourant aux analogies que fournissent les croyances ou les traditions des peuples sauvages dans les temps modernes. La thèse de l'honorable écrivain est bien connue ; l'article que nous signalons n'ajoute rien à ce que nous savions déjà des idées de l'auteur d'après ses publications antérieures. M. Lang répond à divers articles de M. Max Müller, spécialement à un article du savant mythologue sur le « Sauvage ». Il s'efforce de définir exactement ce qu'il entend par « le sauvage, » prend acte de certaines concessions de son adversaire, et fait l'application de sa méthode anthropologique à divers mythes (p. ex. à celui de Prométhée).

A la *Revue de l'Histoire des Religions* nous avons pris pour principe d'exposer autant que possible les idées de chaque école, comme le prouvent les articles que nous publions depuis quelques mois. Nous sommes, en effet, convaincus de la grande utilité de la discussion pendante pour le développement des études de mythologie comparée.

2. M. le lieutenant-colonel *G. Grahame* a publié chez Blackwood une intéressante biographie d'un musulman hindou Syed Ahmed, qui s'est efforcé de concilier la foi de l'Islam et les principes de la civilisation occidentale dans l'esprit de ses coreligionnaires de l'Inde *(Syed Ahmed, his life and works)*. Le héros de ce livre a été un bienfaiteur de son pays : il a créé des établissements d'instruction supérieure et fondé une société pour encourager les traductions d'ouvrages européens.

3. Le capitaine *Trotter* publie par souscription une *Histoire de l'Inde sous la reine Victoria*, en anglais. L'ouvrage formera deux volumes in-8 de 500 pages et sera accessible même pour ceux qui n'ont pas fait d'études spéciales sur l'Inde. On souscrit chez MM. Trübner.

4. Le premier fascicule de la nouvelle revue l'*Asiatic Quarterley Review* a paru à Londres le 1er janvier. Parmi les articles nous en remarquons quelques-uns qui offrent de l'intérêt pour l'historien des religions, celui de sir *George Birdwood* sur « l'arbre de Noël » (un peu fantaisiste), et celui du colonel *Malesou* sur « l'Enfance d'Akbar. »

5. Deux scandinavistes d'Oxford, MM. *Vigfusson* et *York Powell*, auteurs du *Corpus boreale poeticum* ont publié, à l'occasion du centenaire de la naissance des frères Grimm une collection de sept mémoires sur les antiquités scandinaves, sous le titre de *Grimm Centenary*. Le premier, de beaucoup le plus important, a pour but de montrer que le Siegfred de l'épopée germanique n'est autre que le héros germain Arminius.

Nouvelles diverses. — *Mort du docteur Birch.* Nous avons appris, trop tard pour la mentionner dans notre précédente chronique, la mort de l'un des principaux égyptologues anglais, le docteur Birch, décédé le 27 décembre, à l'âge de 73 ans. Le défunt était conservateur des antiquités orientales au Musée Britannique et Président de la Société d'Archéologie biblique, dont les utiles publications ont beaucoup contribué à la vulgarisation des résultats obtenus par les orientalistes dans l'étude de l'histoire ancienne. Les ouvrages du docteur Birch sont très nombreux. On a retrouvé dans ses papiers le manuscrit d'un nouveau *Dictionnaire des hiéroglyphes* qui sera publié. Il en avait déjà publié un avec grammaire en 1867.

— M. *Max Müller* que l'état de sa santé avait obligé à prendre un repos prolongé, est rentré à Oxford après un séjour de six mois sur le continent. Il a repris le cours de ses travaux avec autant d'ardeur qu'autrefois.

— *Encouragements aux études orientales en Angleterre.* Il s'est fondé à la fin de l'année dernière à Londres une Société pour l'encouragement des études orientales par la création de diplômes honorifiques. La Société a établi deux catégories d'examens, les uns portant sur les langues, l'histoire et les religions de l'Inde, les autres sur les langues et les civilisations sémitiques.

AUTRICHE. — Le Congrès des Orientalistes. Au mois de septembre prochain, le congrès des Orientalistes qui se réunit tous les trois ans, se tiendra à Vienne. Le comité d'organisation est composé du baron Alfred von Kremer, des professeurs George Bühler, Joseph Karabacek, des docteurs H. Müller, F. Müller, Leo Reinisch, A. von Scala. Les séances auront lieu dans les nouveaux bâtiments universitaires. On espère que l'archiduc Régnier voudra bien accepter la présidence du congrès.

BOHÊME. — Il s'est fondé récemment à Prague une *Société pour la publication des sources de l'histoire de l'Église tchèque.* Cette association a pour but de faire imprimer les écrits inédits d'hommes tels que Stitvy, Janov, Hos, Cheloichy, Rokycana, etc., soit en latin (Janov), soit surtout en tchèque. Elle a d'étroits rapports avec la *Wiclif-Society.* On devient membre fondateur en payant cinquante florins (cent-vingt francs); les Instituts et Bibliothèques paient une somme double; les simples membres sont soumis à une contribution de cinq florins (douze francs) annuellement. Les membres reçoivent gratuitement toutes les publications. Le comité actuel se compose du docteur Jaroslav Goll, président, du docteur F. G. Masaryk, administrateur. Ces deux messieurs sont professeurs à l'université de Prague.

ALLEMAGNE. — Une école de langues orientales à Berlin. Le gouvernement prussien se propose, paraît-il, à l'instigation du prince de Bismarck, de fonder à Berlin un pendant de notre « Ecole spéciale des langues orientales vivantes ». Chacune des langues orientales sera enseignée par un répétiteur indigène sous la direction du professeur de l'université compétent.

— **Publications récentes :** 1°. M. *Justi* a publié chez Grote à Berlin une

histoire générale des peuples orientaux dans l'antiquité : *Geschichte der orientalischen Vœlker im Alterthum* (gr. in-8, de 547 p.) L'auteur étudie l'Égypte, la Chaldée, l'Assyrie, Israël, la Phénicie, la Perse jusqu'à la conquête arabe et l'Inde ancienne. Son livre est un résumé des meilleurs travaux sur ces matières encore bien mal connues pour être résumées dans un manuel. Comme tel, il rendra cependant de grands services, tant à cause du grand nombre de faits qu'il rapporte, que par les illustrations et les reproductions de documents. L'ouvrage de M. Justi fait partie de la collection d'histoire universelle dirigée par M. Oncken, à laquelle le même auteur avait déjà fourni une *Histoire de la Perse ancienne.*

2. *C. P. Tiele. Babylonisch-Assyrische Geschichte.* I Von den æltesten Zeiten bis zum Tode Sargons II. (Gotha, Perthes, gr. in-8 de XIII et 282 p.) Notre éminent collaborateur M. C. P. Tiele, professeur d'histoire de la théologie à l'université de Leyde, en même temps qu'il écrivait en français pour cette Revue un article sur « Le Mythe de Kronos » dont nos lecteurs ont pu apprécier le grand intérêt, mettait la dernière main à la revision de l'ouvrage ci-dessus indiqué, rédigé en allemand. La *Babylonisch-Assyrische Geschichte* de M. Tiele fait partie de la collection de Manuels d'Histoire ancienne publiée par la librairie Perthes, à Gotha, à laquelle appartiennent déjà l'*Histoire de l'empire romain* (publiée jusqu'à l'avènement de Dioclétien), de M. Hermann Schiller, l'*Histoire d'Égypte* de M. Alfred Wiedemann, et l'*Histoire grecque* (jusqu'aux guerres médiques), de M. Georg Busolt. Le présent volume ne forme que la première partie de l'histoire des Babyloniens et des Assyriens, jusqu'à la mort de Sargon II. Il était terminé dès 1884; l'auteur en a différé la publication, parce que de continuels compléments s'imposaient à lui. Il n'a pas cru devoir attendre plus longtemps que la seconde partie soit terminée, dans laquelle il mènera son histoire jusqu'à la prise de Babylone par Cyrus. L'état des études assyriologiques ne permet pas, en effet, de se faire l'illusion que l'on puisse donner une histoire complète, suivie et bien déterminée des peuples qui ont habité la Chaldée et l'Assyrie. Mais il est utile, en vue des progrès mêmes de la science, que l'on dresse le bilan des résultats qui paraissent actuellement acquis. Certes, nul mieux que M. Tiele n'était à même de faire ce travail. La seconde partie, qui paraîtra sans trop de retard, contiendra le résumé de l'histoire religieuse et morale, ainsi que de la littérature babylonienne et assyrienne.

3. *Ad. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte I* (Mohr. 1886; XX et 696 p. in-8). Ce volume fait partie de la collection de manuels théologiques publiée par la librairie académique de Mohr à Fribourg en Brisgau, et que nous avons mentionnée dans notre précédente livraison en recommandant l'introduction de M. Holtzmann au Nouveau Testament. Le livre de M. Harnack est digne de figurer à côté du précédent; il justifie complètement les espérances que nous fondions sur la nouvelle collection de manuels. Nous n'avons ici que la première partie de son *Histoire des Dogmes*, dans laquelle l'auteur s'est

spécialement attaché à faire ressortir comment le dogme ecclésiastique s'est formé. Le second volume sera consacré à l'exposé du dogme formé.

4. *Aug. Muller. Der Islam im Morgen-und Abendland* (Berlin, Grote, 1885). Cet ouvrage, comme celui de M. Justi, que nous mentionnons plus haut, fait partie de la collection dirigée par M. Oncken dans le but de constituer une histoire universelle dont chaque partie soit rédigée par un savant compétent. L'auteur n'a pas voulu reprendre les problèmes qui sont encore susceptibles de recevoir de nouveaux éclaircissements. Il s'est proposé de résumer l'état actuel de la science sur l'histoire de l'Islam. Son entreprise répond à un besoin très réel, et les juges les plus compétents estiment que son histoire satisfait aux exigences que l'on est en droit de poser. L'ouvrage est en cours de publication.

PERSE. — M. *Sydney J. A. Churchill* écrit à l'*Academy* pour lui annoncer la publication du *Matla'Ush-Shams*, une publication perse (in-folio, de 501 p. Téhéran, an de l'hég. 1302), qui est éditée sous la direction du ministère de la presse. Un premier tome a déjà paru antérieurement. Celui-ci, le second de la série, est consacré à la ville sainte de Meschehed, à ses merveilles, ainsi qu'à l'histoire de la cité et de ses plus illustres enfants.

INDE — On annonce une édition complète des œuvres du réformateur hindou *Ram Mohun Roy*, par les soins des savants indigènes Chandra Ghose et Ishan Chunder Bose à Calcutta. Le Ier volume a déjà paru.

— *Traductions du Rig-Véda.* L'*Athenæum* annonce qu'en sus de l'édition du Rig-Véda, avec traduction anglaise et en marâthî commencée à Bombay en 1876, et de l'édition de Dayanandi Sarasvati avec commentaire et traduction en hindou, M. R. C. Dutt a entrepris une traduction en bengalî, en se conformant au commentaire de Sayana.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. **Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.** — *Séance du 18 décembre.* M. le marquis d'*Hervey de Saint-Denys* présente une « Note sur la valeur réelle des termes Annam et Annamites. » Ces noms sont employés dans le langage courant pour désigner la partie orientale de la péninsule indo-chinoise entre la frontière de Chine et le Cambodge, d'une part, entre la chaîne de montagnes qui traverse la péninsule et la mer, d'autre part. Ils englobent à la fois le Tonkin et la Cochinchine. Il importe de noter que l'usage de ces noms avec une semblable acception est européen et moderne. Dans les annales chinoises, les seules qui puissent être consultées pour reconstituer l'histoire de ces régions jusqu'à la fin du siècle dernier, le nom Annam ne se rapporte qu'au Tonkin actuel; jamais il ne s'applique aux régions qui dépassent le dix-septième degré de latitude. Ce nom fut donné, en effet, par les Chinois au grand commandement militaire qu'ils établirent en l'an 756 de notre ère dans le *Kiao-t-chi*, et signifie le « pacifiant du midi. » En 1175 ce pays devint un royaume feudataire, lequel fut divisé au xve siècle en deux principautés : le Si-king (cour de l'Ouest) et le Tong-king (cour de l'Est). Ce royaume fut détruit par des rebelles et en 1775 il fut conquis par Ghia-Long, roi de Cochinchine, qui l'annexa à ses États avec l'assentiment de l'empereur de Chine et qui donna à l'ensemble de son empire le nom de Youe-Nan. Le nom Annam disparut dans l'usage oriental, mais il fut conservé par les Européens pour désigner, non seulement les régions auxquelles il avait appartenu auparavant, mais toute l'étendue du nouvel État. — M. Bergaigne déclare qu'en signalant dans une séance antérieure l'influence de la civilisation indienne au centre de la Cochinchine, il n'a pas eu l'intention de contester l'influence de la conquête chinoise dans la péninsule. Mais l'action de la civilisation indienne n'en est pas moins certaine. M. Bergaigne soumet à l'Académie une copie d'inscription en caractères d'origine sanscrite et qui a été trouvée encore plus au nord que les inscriptions déjà signalées, au delà du dix-huitième degré.

Séance du 23 décembre. — M. *Le Blant*, directeur de l'école française de Rome, annonce la découverte de quelques nouveaux restes de la catacombe de sainte

(1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

Félicité, en dehors de la porte Salaria, à droite, près de la villa Albani. On a trouvé à cet endroit un escalier, des galeries de catacombes avec une fresque du VIIe siècle, en fort mauvais état, représentant le Christ et plusieurs personnages nimbés, entre autres une femme, et portant encore les lettres MARTIA et PPVS, où l'on peut reconnaître les noms de saint Martial et saint Philippe, fils de Félicité. Ce qui semble confirmer ces interprétations, c'est que l'on a déjà trouvé il y a quelques années, au même endroit, l'inscription suivante du IVe siècle : AT SANCTA FEL, et qu'une ancienne tradition fixe l'emplacement de cette catacombe sur le côté droit de la via Salaria. — La troisième livraison du *Corpus inscriptionum semiticarum* est déposée sur le bureau de l'Académie. Ce recueil est destiné à la publication de toutes les inscriptions sémitiques antérieures à l'islamisme. Les trois livraisons déjà publiées appartiennent à la partie phénicienne. Celle qui vient de paraître renferme l'inscription carthaginoise trouvée à Marseille, un chapitre sur les monuments phéniciens d'Espagne, tous les fragments de tarifs du rituel d'édits sacrés trouvés à Carthage ; le commencement de la collection de vœux à la déesse Rabbat Tanit. Tous les monuments sont reproduits en fac-similé.

Séance du 8 janvier. — M. *Holleau*, membre de l'école d'Athènes, adresse au directeur de l'école un rapport sur les fouilles qu'il a dirigées en Béotie sur l'emplacement du temple d'Apollon Ptôos. Nous mentionnons parmi les objets mis à jour trois statues archaïques de même type, de nombreux vases, des figurines en terre cuite semblables à celles des sépultures béotiennes, et surtout quatre dédicaces à Athêna Pronaia qui attestent l'existence d'un temple d'Athênê auprès du temple d'Apollon Ptôos, comme auprès de celui d'Apollon Delphien.

Séance du 15 janvier. — M. Gaston Paris, président, lit une note sur la vie et les travaux de M. Emmanuel Miller, décédé à Cannes le 9 janvier.

Séance du 5 février. — M. *Le Blant* adresse à l'Académie des détails sur les fouilles effectuées à Rome. Dans la via del Tasso, aux environs de la Scala-Santa, sur l'emplacement de la caserne des « *Equites singulares* », M. Maraini a découvert quatre autels portant des inscriptions qui fournissent d'intéressants détails sur l'organisation des gardes du corps des Césars. Jupiter et Mars sont représentés en bas-relief sur l'un de ces autels ; sur un autre on lit les noms de plusieurs divinités. Il y a aussi des marbres avec inscriptions votives ; les uns sont dédiés à des divinités étrangères ; les autres portent des épitaphes chrétiennes ; on y distingue encore les mots « *in pace* ». Signalons encore la dédicace faite par un centurion après un avertissement des dieux reçu en songe. — M. Maraini, auquel on doit ces découvertes, a également trouvé dans la sépulture des Crassus un beau sarcophage dont la cuve, magnifiquement sculptée, représente la naissance, l'enfance et le triomphe de Bacchus.

Séance du 12 février. — Suite des communications de M. *Le Blant* sur les fouilles à Rome. Grâce au cardinal Lavigerie les fouilles ont été reprises sous l'escalier qui descend à l'église de Sainte-Agnès dont il est le titulaire. On y a

trouvé des inscriptions chrétiennes et la partie antérieure d'un sarcophage sur laquelle un Christ est représenté debout, enseignant, avec un scrinium à ses pieds, dans lequel sont enfermés les livres saints. — Dans la catacombe de Sainte-Félicité on a trouvé un petit médaillon de verre représentant sur fond d'or une femme, les bras en croix, et une monnaie du IVe siècle avant notre ère. Ces objets rentrent dans la catégorie bien connue des signes qui servaient aux chrétiens à marquer les sépultures dans les galeries souterraines afin qu'il pussent les reconnaître. La découverte de la pièce de monnaie offre un grand intérêt. Elle prouve, en effet, que l'on ne peut pas fixer l'âge des sépultures par celui des signes qui servaient à les distinguer. Six siècles au moins séparent l'époque où cette pièce fut fabriquée de l'époque à laquelle on peut attribuer la sépulture chrétienne à laquelle elle servait de signe distinctif. — Les fouilles sur l'emplacement de la caserne des « *Equites singulares* » ont encore livré diverses stèles intéressantes : une dédiée à un *Jupiter Beelefarus* inconnu, d'autres aux *Matres Suleæ* de l'est de la Gaule et de la Germanie, à *Mars sanctus*, à *Epona*.

II. Société Nationale des Antiquaires de France. (D'après les comptes rendus de la *Revue Critique.*) — *Séance du 2 décembre* : M. *de Villefosse* communique, au nom de M. Duvernoy, les photographies de deux figurines de bronze trouvées à Mandeure, un Jupiter et une divinité féminine drapée dont la tête manque. — Le même membre propose l'interprétation *Iunonibus* pour la sigle inexpliquée qui précède les mots SULEIS SUIS dans une inscription de Vidy conservée à Lausanne conformément à la dédicace *Sulens Iunonibus* d'une inscription de Marquise (Pas-de-Calais), précédemment expliquée par lui dans les Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et par M. Mowat dans le Bulletin épigraphique.

Séance du 9 décembre. — M. *de Barthélemy* lit une lettre de M. Civelet qui donne quelques détails sur une statuette de bronze représentant Jupiter armé du foudre et découverte au territoire de Berru par M. Bosteaux, maire de Cernay-les-Reims. Le socle porte une inscription gravée au burin : D. IOV. MAPA. SOLLI. FIL. V. L. M.

Séance du 16 décembre. — M. le pasteur *Frossard* présente le croquis d'un petit autel en marbre de Saint-Béat, recueilli par M. le baron d'Agos, à Tibiran (Haute-Garonne), il n'en reste que la partie inférieure sur laquelle on aperçoit des ornements gravés au trait, à savoir sur le dé, la moitié d'une roue à 8 rais, sur la base une petite roue à 4 rais accostée de deux *svastikas*. L'association de ces emblèmes lui paraît confirmer les conjectures émises par M. Gaidoz dans un récent mémoire. Les chars à roues pleines dont il est question dans ce mémoire sont encore en usage dans le pays basque. Le bruit désagréable des roues frottant sur l'essieu avait fait appeler *Musique du roi Joseph* les convois militaires formés de ces chars pendant la guerre d'Espagne. Un membre conteste l'utilité de l'emploi du mot indien *svastika*, introduit depuis peu dans le

langage archéologique pour désigner le symbole auquel les savants qui s'en sont occupés les premiers ont donné le nom de *croix gammée* intelligible pour tout le monde.

Séance du 20 janvier. M. Mowat signale une inscription conservée à Amdofdingen en Suisse et qui mentionne un *dendraphore augustal.*

III. Journal Asiatique. — *Novembre-décembre* 1885 : *J. Sylvain Lévi.* Le Brihathathamañjari de Kshemendra.

IV. Revue critique d'histoire et de littérature. — *4 janvier* 1886 : *Peshutan* Dastur. Ganjeshâyigân, Andarze Atrepât, Mâdigâne Chatrang, Andarze Khusroe Kavâtân (C. r. d'une publication de textes pehlvis, par M. *James Darmesteter.*) — 1er *février* : *Manuel Gédéon.* L'Athos. (C. r. d'un ouvrage instructif sur le mont Athos par M. C. Bayet).

V. Revue d'Ethnographie. — *IV.* 4 : 1° *Charnay.* La civilisation toltèque. — 2° *Velain.* Le dolmen des Beni-Snassen (Maroc). — 3° *Pleyte.* Croyances et pratiques relatives au Buceros. — 4° *Dumoutier.* Le swastika et la croix chez les Chinois.

VI. Revue Archéologique. — *Novembre-décembre* : 1° Docteur *Vercoutre.* La médecine sacerdotale dans l'antiquité grecque. (Voir la suite dans la livraison de janvier 1886.) — 2° *J. Menant.* Intailles de l'Asie-Mineure. — 3° *H. Gaidoz.* Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue (appendice). — 4° *Salomon Reinach.* Chronique d'Orient. (Sur les fouilles à Chypre.)

VII. Bulletin épigraphique. — 1885. *N° 5* : 1° *Mowat.* La Domus divina et les Divi; leur origine. — 2° Inscriptions chrétiennes de Marseille.

VIII. Revue égyptologique. — 1885. *Nos 1 et 2* : 1° *E. Revillout.* Les prières pour les morts dans l'épigraphie égyptienne. — 2° Les comptes du Serapeum (du même). — 3° *William N. Groff.* Lettre à M. Revillout sur le nom de Jacob et de Joseph en égyptien. — 4° Index du vocabulaire mythologique de M. Chabas.

IX. Bulletin mensuel de la Faculté des Lettres de Caen. — *Février* 1886 : Tirésias ou le prophète chez les Grecs.

X. Revue de théologie et de philosophie. — *Janvier* : 1° *F. C. van Goens.* La foi d'après les synoptiques. — 2° *A. Revel.* La parousie (2e art.).

XI. Revue des questions historiques. — *Janvier* 1886 : 1° *Paul Allard.* Les persécutions en Espagne pendant les premiers siècles du christianisme. — 2° *Ch. Gérin.* Le pape Innocent XI et le siège de Vienne en 1683, d'après des documents inédits. — 3° Dom *Fernand Cabrol.* Un nouvel écrit des temps apostoliques. — 4° L'abbé *Batiffol.* Jérôme de Jérusalem, d'après un document inédit.

XII. La Controverse et le Contemporain. — 15 *janvier* : 1° *P. Guilleux.* La venue de saint Pierre à Rome (1er art.) — 2° *de Harlez.* Les livres sacrés ou canoniques de la Chine (fin). — 3° *Paul Allard.* Le pontificat de saint Corneille et la persécution de Gallus.

XIII. Revue des Deux-Mondes. — 15 *février : G. Boissier.* Essais d'histoire religieuse; un dernier mot sur les persécutions.

XIV. Revue politique et littéraire. — 9 *janvier : E. de Pressensé.* Mexique, Amérique centrale, Pérou, d'après M. Albert Réville.

XV. Mélusine. — 5 *décembre :* 1° *J. Tuchmann.* Quelques idées de sauvages (voir le n° suivant). — 2° *Israel Lévi.* Cinq contes juifs. — 3° Oblations à la mer et présages (suite). — 5 *février. H. Gaidoz.* Un dictionnaire de mythologie classique.

XVI. La Révolution française. — 14 *décembre : Victor Jeanvrot.* Julien Minée, évêque constitutionnel de Nantes.

XVII. Revue de Belgique. — 15 *février : Goblet d'Alviella.* Histoire religieuse du feu. III. La mythologie du feu.

XVIII. Le Muséon. — *V. 1 :* 1° *Aristide Marre.* L'immigration malaise dans Madagascar a-t-elle précédé ou suivi l'introduction de l'hindouisme dans Java ? — 2° *De Harlez.* La civilisation de l'humanité primitive et la Genèse. — 3°. *A. F. Mehren.* Vues théosophiques d'Avicenne. — 4° *Ch. Schœbel.* Les doctrines cosmogoniques ou philosophiques de l'Inde. — 5° *Ducarme.* Les Autos de Gil Vicente.

XIX. Academy. — 26 *décembre : C. J. Lyall.* Eutings Nabatæan inscriptions. (L'auteur tient pour M. Nœldeke contre M. Philippe Berger dans la question de l'origine de l'arabe classique.) — 2 *janvier :* 1° *W. M. Flinders Petrie.* Latest discoveries at Naukratis. — 2° *F. L. Griffith.* Identification of the city of Apis. — 23 *janvier : A.-H. Sayce.* Letter from Egypt. (Sur quelques découvertes, en particulier d'une stèle d'Aménophis III; voir une seconde lettre dans le n° du 13 février.) — 30 *janvier : E. A. Gardner.* Excavations at Naukratis. (Voir la suite dans le n° du 6 février.)

XX. Athenaeum. — 12 *décembre :* 1° The apostolic fathers, P. II, S. Ignatius, S. Polycarp. Ed. Lightfoot. (2e art. ; très bonne critique des conclusions du savant évêque anglican.) — 2° *J. S. Stuart Glennie.* Greek folk-songs and the science of folk-lore. — 26 *décembre. William George Black.* The science of folk-lore. (A propos de la définition introuvable de cette science.) — 23 *janvier :* Tanis (1re partie ; sur le second mémoire de l'Egypt Exploration fund).

XXI. Contemporary Review. — *Janvier :* 1° *Francis Peek.* The salvationists. — 2° *Richard Heath.* The little prophets of the Cevennes. — *Février :* 1° *Bish. of Carlyle.* A comment on a comment on Christmas. — 2° *G. Bertin.* The Babylonians at home.

XXII. Journal of the Asiatic Society of Bengal. — *Vol. LIV.* 1 et 2 : *Atkinson.* On the history of religion in the Himalaya of the N. W. provinces.

XXIII. Journal of philology. — *N° 28 : Frazer.* The prytaneum, the temple of Vesta, the Vestals, perpetual fires.

XXIV. British Quarterley Review. — 1er *janvier :* Ignatius and Polycarp.

XXV. Quarterley Review. — *N°* 323 : 1° Schliemanns Tiryns. — 2° The patriarchal theory. — 3° Burma, past and present.

XXVI. The Church quarterley Review. — *Janvier :* 1° The chronology of the kings of Israel and Judah compared with the monuments. — 2° Doctor Ederheim's Waburton Lectures. — 3° The épistles of S. Ignatius. — 4° Hades and Gehenna. — 5° Herbert Spencer's ecclesiastical institutions.

XVII. Antiquary. — *Décembre :* 1° *Solly*, Steeles Christian Hero. — 2° *Bent.* Extracts from diaris of early travel ; the Jesuits amongst the Japanese. — 3° *Ford.* Ordeales and oaths. — 4° *Manning.* The first triad of Irish type, III.

XXVIII. Indian Antiquary. — *Novembre :* 1° *Fleet.* A selection of Kanarese ballads. — 2° *Wadia.* Folklore in western India. — 3° *Fleet.* Sanskrit and old Canarese inscriptions (suite).

XXIX. The American Journal of archæology. — *N°* 2 : 1° *Henshaw.* The aboriginal relics called Sinkers or Plummets. — 2° *Müntz* The lost mosaics of Ravenna. — 3° *Perkins.* The abbey of Jumièges and the legend of the Enervés. — 4° *Ramsay.* Notes and inscriptions from Asia Minor.

XXX. Nineteenth Century. — *Janvier* 1886 : 1° *W. E. Gladstone.* Proem to Genesis ; a plea for a fair trial. — 2° *Andrew Lang.* Myths and mythologists. — 3° *Réville.* Dawn of creation, an answer to M. Gladstone. — *Février : Huxley, Henri Drummond.* M. Gladstone and Genesis. (2 articles indépendants l'un de l'autre.)

XXXI. Scottish Review. — *Janvier* 1886 : 1° What is astrology? — 2° The natural truth of christianity.

XXXII. Deutsche Litteraturzeitung. — 26 *décembre* 1885 : *R. Pietschmann.* (Compte rendu critique des derniers travaux de M. Pietschman.)

XXXIII. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. — 1885. 11e *livr.* 1° *H. Zahn.* Apokalyptische Studien (2e art.) — 2° *Noeldechen.* Die situation von Tertullians Schrift « Ueber die Geduld. » — 3° *Buchwald.* Zwei ungedruckte Casualreden Dr M. Luthers. — 4° *Bendixen.* Ein Büchlein Wenzeslaus Links von Arbeit und Betteln. — 5° *Hach.* Die Scheidglocke sowie die Fronleichnams-und die Trinitatisglocke (1er art.) — 6° *Koch.* Eine historische Erinnerung aus der Zeit des Kniebeugungskampfes in Baiern. = 1886. 1e *livr :* 1° *Zœckler.* Die biblische Litteratur des Jahres 1885. 2e *Delitzsch.* Tanz und Pentateuchkritik in Wechselbeziehung. — 3° *Zahn.* Apokalyptische Studien (suite). — 4° *Nœldechen.* Die Krisis im karthagischen Schleierstreit.

XXXIV. Zeitschrift der deutschen morgenlændischen Gesellschaft. — *XXXIX.* 3 : 1°. *Bœthingk.* Zu Führers Ausgabe und zu Bühlers Uebersetzung des Vasechthadharmaçâstra. — 2° *Bühler.* Zur Erklærung der

Asoka-Inschriften (suite). — 3° *von Sowa*. Erzæhlungen der Slavakischen Zigeuner.

XXXV. Sitzungsberichte der k. preuss. Akad. der Wissenschaften zu Berlin. — *N° 50 et 51 : Pernice*. Zum rœmischen Sacralrechte(1e comm.)

XXXVI. Deutsche Rundschau. — *Février : Otto Hartwig*. Ein pæpstliches Conclave im vorigen Jahrhundert.

XXXVII. Preussische Jahrbücher. — *Janvier :* Ein Bild aus dem hohenloheschen Religionswirren des vorigen Jahrhunderts.

XXXXVIII. Historische Zeitschrift. — *Janvier : J. von Pflugk-Harttung*. Papstpolitik in Urkunden.

XXXIX. Historisches Jahrbuch. — *VII.* 1. 1° *Dittrich*. Zur Geschichte der katholischen Reformation. II. — 2° *Sauerland*. Anmerkungen zu Dietrich von Nieheims Werke; « de schismate ». — 3° *Meurer*. Schrœr's Hinkmar. — 4° *Schulte*. Analecta franciscana (1er art.)

XL. Archæologische Zeitung. — *XLIII.* 3 : 1° Ein neuer Aresmythus. — 2° *Furtvængler*. Prometheus.

XLI. Germania. — *XXXI.* 1. : 1° *Jostes*. Zur Kenntniss der niederdeutschen Mystik. — 2° *Bœckel*. Zur Lenorensage.

XLII. Der Katholik. — *Décembre :* 1° Die Weihe des heiligen Oele, historisch und liturgisch beleuchtet und erklært (suite). — 2e Plan und Aufriss der Apokalypse. — 3° Christliches Mœnchtum und Buddhismus. — 4°. Die bischœflichen Domkapitel.

XLIII. Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters. — *I.* 4 : 1° *Ehrle*. Die Spiritualen, ihr Verhæltniss zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen. — 2° *Denifle*. Das erste Studienhaus der Benedictiner an der Universitæt Paris; die Sentenzen Abælards und die Bearbeitungen seiner Theologia vor Mitte des XIIe Jahrh; — Hss. der Bülle « Quia in futurum » Johanns XXIIe im Vat. Archiv : — Liber divisionis Cortesianorum et Civium romanorum curiæ et civitatis Avenionensis ; — Zur Quellenkunde der Franziskanergeschichte.

XLIV. Magazin für die Wissenschaft des Judentums. — *XII.* 4 ; 1° *Goldschmidt*. Geschichte der Juden in England im XIe und XIIe Jahrh. — 2° *Joffe*. Zur Geschichte der Amoraim.

XLV. Monatschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums : — *Décembre : Graetz*. Die Schicksale des Talmud im Verlaufe der Geschichte.

XLVI. Zeitschrift für Keilschriftforschung. — *II.* 4 : 1° *Jensen*. II Rawl. 51. b, 1 à 31. — 2° *Pinches*. Two texts from Sippara of the Singod. — 3° *Latrille*. Der Nabonidcylinder V Rawl. 64 umschrieben, uebersetzt und erklært (2e art.) — 4° *Schrader*. Die Namen Hadad, Hadadezer, Benhadad und ihre keilinschriftliche Aequivalente. — 5° *Delitzsch*. Assyriologische Notizen zum alten Testament (4e art.)

XLVII. Theologische Studien und Kritiken. — 1886. *N°* 2; 1° *Benrath*. Zur Geschichte der Marienverehrung (fin). — 2° *Kleinert*. Das specifisch hebræische im Buche Hiob (fin). — 3° *Wetzel*. Ueber II Kor. v. 1-4.

XLVIII. Beweis des Glaubens. — *Décembre* 1885; 1°. *Kleinpaul*. Die Grundgedanken der Divina Commedia. — 2° Sind die Wilden verwilderte Menschen oder Reste der Urmenschheit?

XLIX. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *VIII*. 1 *et* 2: 1° *Zahn*. Studien zu Justinus Martyr. — 2° *Dræseke*. Der Briefwechsel Basilios mit Apollinarios von Laodicea. — 3° *Reuter*. Augustinische Studien (5e partie). — 4° *Bunz*. Das würtembergische Concordat (Ier art.) — 5° *Müller*. Die Arbeiten zur Kirchengeschichte des XIVe und XVe Jahrh. aus den Jahren 1875 bis 1884. — 6° *Wolfram*. Zum Wormser Concordat. — 7° *Kolde*. Carlstadt und Dænemark. — 8° *Bodemann*. Hss. Luthers. — 9° Analekten zur Geschichte des Reichstages zu Speier im Jahre 1526.

L. Theologische Quartalschrift. — 1885. *N°* 4: *Schmid*. Weitere Beitræge zur Geschichte des rœmischen Breviers und Missale. — 1886. *N°* 1: *Reck*. Minucius Felix und Tertullian.

LI. Jahrbücher für protestantische Theologie. — 1886. *N°* 1: 1° *R. A. Lipsius*. Passiones Petri et Pauli. — 2e *H. Holtzmann*. Der Leserkreis des Rœmerbriefes.

LII. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. *XXIX*. 2: 1° *A. Hilgenfeld*. Mozes, Esra und Tobit unter den Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. — 2° *Aug. Jacobsen*. Der lukanische Reisebericht. — 3° *A Hilgenfeld*. Der Brief des Polykarpus an die Philipper. — 4° *E. Nœldechen*. Tertullians Geburtsjahr. — 5° *J. Dræseke*. Der Dialog des Soterichos Panteugenos.

LIII. La Civiltà cattolica. — *N° 850*: La stela di Mesa re di Moab.

LIV. Nuova Antologia. — *N° 22*: *Giachi*. Il cristianesimo nellà società romana, secondo Eusebio di Cesarea.

LV. Theologisch Tydschrift. — 1er *Janvier*: 1° *C. P. Tiele*. De mythe van Kronos ter toetsing eener nieuwe mythologische methode. (Le même article a paru en français dans notre précédente livraison.) — 2° *A. D. Loman*. Quæstiones Paulinæ (2e série). — 3° *Vœlter*. Die Lœsung der Ignatianischen Frage. — 4° *W. Scheffer*. Een drietal vragen aan prof. Rauwenhoff betreffende het ontsaan van den godsdienst. (Trois questions au prof. R. relativement aux origines de la Religion.)

BIBLIOGRAPHIE[1]

CHRISTIANISME

Baunard. Histoire du cardinal Pie, évêque de Poitiers. — Paris, Oudin, 1886, 3 forts vol. in-8.

De Janzé. Les Huguenots; Cent ans de persécution (1685-1789). — Paris, Grassart, 1886, in-8 de x et 331 p.

Gabriel Simon. L'Ethiopie, ses mœurs, ses traditions, le Negouss Johannès, les églises monolithes de Salibéla. Voyage en Abyssinie et chez les Gallas-Raïas. — Paris, Challamel, 1 vol. in-8.

J. P. Isnard. Saint Bertrand de Garrigue, des Frères prêcheurs, compagnon de Saint-Dominique, sa vie et son culte, suivis de tous les actes de procédure ecclésiastique dans sa cause de nouvelle canonisation devant les tribunaux de Valence et de Rome, recherches historiques et archéologiques. — Valence, Lantheaume, 1886, in-8 de xvii et 476 pages.

Marguerite Albana Mignaty. Catherine de Sienne. Sa vie et son rôle dans l'Italie du xive siècle. — Paris, Fischbacher, 1885, un vol. in-8 de 144 p.

F. Prosper. La Scolastique et les traditions franciscanes; saint Bonaventure. — Amiens, Rousseau-Leroy, 1886, in-8 de 98 p. (Extrait de la Revue des sciences ecclésiastiques.)

M. Lerpigny. Un arbitrage pontifical au xvie siècle. — Paris, Palmé, 1886.

P. Soulier. Vie de saint Philippe Benizi, propagateur de l'ordre des Servites de Marie. — Paris, Berche et Tralin, 1886, in-8 de xvi et 639 p.

Louis de Sau (le P.) Étude pathologico-théologique sur sainte Thérèse; réponse au mémoire du P. G. Hahn. — Paris, Fetscherin et Chuit, 1886, gr. in-8 de 150 p.

Cardinal *Pitra*. Analecta novissima de epistolis et registris R. R. Patrum. Paris, Roger et Chernoviz, 1886, 1 vol. in-4.

Christian Moreau (l'abbé). Une mystique révolutionnaire. Suzette Labrousse d'après les manuscrits et les documents officiels de son époque (préface de M. *H. Taine*). Paris, Firmin-Didot, 1886, 1 vol. in-8.

1) En dehors des nombreux ouvrages mentionnés dans la *Chronique* et dans le *Dépouillement des Périodiques*.

A. Esmein. Sur quelques lettres de Sidoine Apollinaire. — Paris, Thorin, 1886, gr. in-8. (Extrait de la Revue générale du Droit.)

A. Deramecourt. Le clergé du diocèse d'Arras, Boulogne et Saint-Omer pendant la révolution (1789-1802). T. III. La Terreur. Le culte caché. — Paris, Bray et Retaux, 1885, in-8 de x et 580 p.

Adrien Planté. L'université protestante du Béarn. Documents inédits du XVIe siècle. — Pau, Ribaut, 1886, 1 vol. in-8.

Edouard Droz. Étude sur le scepticisme de Pascal considéré dans le livre des Pensées. — Paris, Félix Alcan, 1886, 1 vol. in-8.

M. Faucon. La librairie des Papes d'Avignon ; sa formation, sa composition, ses catalogues (1316-1420), d'après les registres de comptes et d'inventaires des archives vaticanes. T. I. — Paris, Thorin, 1886, in-8 de XXI et 264 p. (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome. Fasc. 43.)

A. Erichson. L'Église française de Strasbourg au XVIe siècle d'après des documents inédits. — Strasbourg, Schmidt, 1886, gr. in-8 de 72 p.

Blondel. Vie des saints du diocèse de Sens et Auxerre. — Sens, Mosdier, 1886, in-18 de XVIII et 384 p.

Pontificale Ecclesiæ S. Andreæ. The pontifical offices used by David of Bernham, bishop of St Andrews, with an introduction by Chr. Wordsworth. — Edimbourg, Pitsligo Press.

R. Mackintosh. Christ and the jewish law. — Londres, Hodder, 1885, in-8 de 312 p.

H. Cox. The first century of christianity. — Londres, Longmans, Green and Co, 1886, in-8 de XVII et 454 p.

The troubles connected with the Prayer book of 1549. Documents now mostly for the first time printed from the originals, etc. — Nicholas Pocock, (Camdem Society), 1885.

C. R. Ball. The apostle of Gentiles : his life and letters. — Londres, Christian Knowledge Society, 1885, in-12 de 310 p.

Acts of the Apostles. Greek text revised by Drs Wescott and Hort, Notes by T. E. Page, 1886.

H. Seddall. The Church of Ireland : an historical sketch. — Dublin, Hodges, 1883, in-8 de 370 p.

W. J. Amherst. History of catholic emancipation etc. in British Isles from 1771 to 1820. — 2 vol. in-8.

C. A. A. Scott. Ulfilas, Apostle of the Goths, together with an account of the Gothic Churches and their decline. — Londres, Macmillan, 1885, in-8 de 232 p.

J. Elter. Luther und der Wormser Reichstag. — Bonn, Cohen, 1886, gr. in-8 de 72 p.

A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. I Bd. Die Entsteh. des kirchl. Dogmas. — Fribourg en Brisgau, Mohr, 1886, gr. in-8 de XX et 696 p.

C. M. Schneider. Das Wissen Gottes nach Thomas v. Aquin. 3e partie.

E. Zachariæ v. Lingenthal. Ueber den Verfasser u. die Quellen des (Pseudo-Photianischen) Nomokanon in XIV Titeln. — Saint-Pétersbourg, 1885, in-4 de 41 p.

C. Fritzsche. Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12 Jahrh. Ein Beitrag zur Culturgeschichte. — Erlangen, A. Deichert, 1885, in-8 de 40 p.

A. W. Afsmann. Die christliche Lehre nach dem Urevangelium. — Leipzig. Drescher, 1886, in-8 de IV et 52 p.

Prof. D. Karl Müller. Die Anfænge des Minoritenordens und der Bussbruderschaften. — Fribourg en Brisgau, Mohr, 1885, gr. in-8 de XII et 210 p.

H. H. Wend. Die Lehre Jesu, 1re partie.

Corpus Reformatorum. Vol. LVIII. *J. Calvini opera* quæ supersunt omnia. — Edition G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss. Vol. XXX. — Braunschweig, Schwetschke et fils, 1886, gr. in-4 de 734 p.

M. Brosch. Oliver Cromwell und die puritanische Revolution. — Francfort sur le Mein, Litt. Anstalt, 1886.

Th. Hagen. Die Papstwhalen von 1484 u. 1492. X Progr. des F. B. Privat-Gymn. am Seminarium Vincentinum. — Brixen, 1885, in-8 de 31 p.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. V. XXVIII. *Joh. Cassiani* Opera. P. II. — Vienne, Gerold, 1886.

Th. Specht. Die Einheit des Kirche nach dem heil. Augustinus. — Neuburg a D., 1885, in 8 de II. et 76 p.

R. Rocholl. Rupert v. Deutz. Beitrag zur Geschichte der Kirche im XII Jahrh. — Gütersloh, Bertelsmann, 1886, in-8 de X et 335 p.

R. Schrœder. Glaube und Aberglaube in den altfranzœsischen Dichtungen. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Mittelalters. — Erlangen Deichert, 1886.

J. Sainez. Disputationes Tridentinae, ad manuscriptorum fidem ed. et commentariis historicis instruxit H. Grisar. 2 Tomi, — Innsbruck, F. Rauch, 1886, gr. in-8 de 106, 512 et 85, 568 p.

L. Armbrust. Die territoriale politik der Pabste von 500 bis 800 mit besonderer Berücksichtigung der rœmischen Beamtenverhæltnisse. — Gottingue, 1885, in-8 de 116 p.

G. A. Meijer, Johann Tetzel, aflaatprediker en inquisiteur. Eene geschiedkundige studie. — Utrecht, J. R. van Rossum, 1885, in-8 de IV et 152 p.

W. C. van Manen. De leerstoel der oud-christelijke letterkunde. Rede etc. — Groningue, J. B. Wolters, 1885, in-8 de IV et 40 p.

J. Cramer. De jongste hypothese aangaande den oorsprong der evangelische geschiedverhalen nader toegelicht. — Utrecht, C. H. E. Breijer, 1885, in-8 de IV et 83 p.

Polycarpi Smyrnæi epistula genuina, rec. G. Volkmar. — Zurich, Schrœter, 1886.

R. Taverni. Sopra il Παιδαγωγος di Tito Flavio Clemente Alessandrino discorso. — Rome, Artero, 1885, in-4 de 36 p.

G. Caracci. San Gregorio VII a Salerno : ricerche storiche. — Salerne, Tip Nazionale, 1885, in-16 de 112 p.

A. Ciasca. Sacrorum bibliorum fragmenta Copto-Sahidica Musei Borgiani jussu et sumptibus S. Congregationis De Propaganda fide edita. Vol I. — Romæ, typis ejusdem S. Congregationis, 1885, in-8 de XXXII et 228 p. c. XVIII tab.

F. Buhl. Den gammeltestamentlige Skriftoverlevering. I, Kanons Historie ; II, Tekstens Historie. — Copenhague, Gyldendal, 1885, in-8 de 172 p.

T. Logstrup. Den nyere danske Mission blandt Tamulerne. Udgivet af det dansket Missionsselskab. — Copenhague, Christiansen, 1885, in-8 de 242 p.

Epistulæ Paulinæ ante Hieronymum latine translatæ ex codice Sangermanensi græco-latino, olim Parisiensi, nunc Petropolitano. Eruit et edidit J. Belsheim, — Kristiania, Alb. Cammermeyer, 1885, in-8 de VII et 87 p.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

H. de Vaujany, directeur des études à l'école des langues du Caire. Description de l'Egypte. Alexandrie et la Basse-Egypte. — Paris, Plon-Nourrit, 1886, un vol. in-18, avec cartes et grav.

A. Edersheim. History of Israël and Judah from Ahab to the decline of the two kingdoms. — 1886, in-8.

Pentateuchus samaritanus. Ad fidem librorum manuscriptorum apud Nablusianos repertorum ed. et varias lectiones adscripsit H. Petermann. Fasc. IV. Numeri, ex recensione C. Vollers. — Berlin, Moeser, 1885, gr. in-8 de IV et 349-465 p.

A. Johannes. Commentar zu der Weissagung des Propheten Obadja. — Wurzbourg, Goldstein, 1885, gr. in-8 de VI et 84 p.

A. Wunsche. Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen uebersetzt. Ier vol.

A. Kœhler. Ueber die Grundanschauungen des Buches Koheleth. Rede etc. Univ.-Prog. — Erlangen, 1885, in-4 de 16 p.

F. Josephi opera, ed. et apparatu critico instruxit B. Niese. Vol II. Antiquitatum iudaicarum libri VI-X — Berlin, Weidmann, 1885, gr. in-8 de VIII et 392 p.

G. A. Krüger. Une église judéo-chrétienne en Bessarabie. Documents relatifs à sa formation publiés par M. le professeur Delitzsch, traduits et accompagnés d'une notice historique et de l'examen du caractère scripturaire de ce mouvement. — Lausanne, Bridel, 1885, in-12 de 152 p.

Tanchuma ben Rabi Abba, Midrasch Tanchuma. Ein agadischer Commentar zum Pentateuch ed. S. Bulier. — Wilna, 1886.

LES RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

Georges Perrot et Ch. Chipiez. Histoire de l'art dans l'antiquité. Tome IV. Sardaigne, Judée, Asie Mineure (env. 500 gr.); mise en vente de la 171e livrais. — Paris, Hachette, 1886.

J. Menant. Les pierres gravées de la haute Asie. — Paris, Maisonneuve.

Jean Réville. La religion à Rome sous les Sévères. — Paris, Leroux, 1886, in-8, de VII et 302 p.

J. Plattner. Private u. politische Bedeutung des Gœtterkultus bei den Rœmern (Schlufs), Progr. des evang. Gymn. A. B. in Sæchsisch-Regen 1884-85. — Hermanstadt, 1885, in-4, de 47 p.

C. Maurer. De aris Græcorum pluribus deis in commune positis. — Darmstadt, Zernin, 1886.

Ch. Pesch. Der Gottesbegriffrin den heidnischen Religionen d. Alterthums. Eine Studie zur vergleich. Religionswissenschaft. (Ergærzungshefte zu den « Stimmen aus Maria-Laach, » 32). — Fribourg en Brisgau, Herder, 1885, gr. in-8 de x et 144 p.

Kurt Bernhardi. Das Trankopfer bei Homer. — Leipzig, Teubner, 1885, gr. in-4, de 23 p.

P. Cassel. Zoroaster, sein Name u. Seine Zeit. Eine iran. Glosse. (Aus : Berl. Studien f. class. Philol. u. Archæol). — Berlin, Calvary, 1886, gr. in-8, de 24 p.

C. P. Tiele. Babylonisch-assyrische Geschichte. I Tl. Von den æltesten Zeiten bis zum Tode Sargons II. (Handbücher der alten Geschichte, I Serie, 4 Abtlg.). — Gotha. F. A. Perthes, 1886, gr. in-8, de XIII et 282 p.

G. Brunengo. L'imperio di Babylonia e di Ninive, dalle origine fino alla conquista di Ciro descritta secondo i monumenti cuneiformi comparati colla Biblia. — Prato, tip. Giachetti figlio et C., 1885, 2 vol. in-8, de II, 599 et 585 p.

G. Lœschke. Die ostliche Giebelgruppe am Zeustempel zu Olympia. — Dorpat, Schnakenburg, 1886.

LES RELIGIONS DE L'ASIE

Paul Lefebvre. Faces jaunes. Souvenirs de l'Indo-Chine. Mœurs et coutumes de l'Extrême-Orient. — Paris, Challamel, 1 vol. in-18.

G. Dumoustier. Le Swastika et la Roue solaire dans les symboles et dans les caractères chinois. — Paris, Leroux, 1886. (Extr. de la Revue d'Ethnographie.)

The Satapatha Brahmana, translated by *J. Eggeling*, 2e partie, livres III et IV. (T. XXVI des Sacred Books of the East.)

The Sacred Books of China : the sect of Confucianism, translated by J. Legge ; 3e partie : The Li-Ki ; I à X ; XI à XVI. (T. XXVII et XXVIII des Sacred Books of the East.)

L. Schrader. Maitrayani Samhità. IIIe livre. — Leipzig, Brockhaus.

FOLK LORE

Berenger Feraud. Contes populaires de la Sénégambie. — Paris, Leroux, 1886, in-18. (T. IX de la Collection des contes populaires.)

Alfred Cérésole. Légendes des Alpes Vaudoises. — Paris, Fischbacher, 1886, 1 vol. in-8 de 144 p.

R. C. Temple. The Legends of Panjâb, IIe vol.

Th. Fr. Crane. Italian Popular tales. — Londres, Macmillan, 1885.

V. Fossel. Volksmedicin und medicinischer Aberglaube in Steiermark. — Graz, Leuschner und Lubensky, 1886.

G. Robles. Legendas Moriscas, sacadas de varios manuscritos existentes en las Bibliotecas nacional realy de P. de Gayangos. I. — Madrid, Tello, 1886.

Karl Knortz. Irlændische Mærchen. — Zurich, Verlagsmagazin, 1885, in-8 de IV et 134 p.

KOUAN TI

LE DIEU DE LA GUERRE CHEZ LES CHINOIS

PAR

C. IMBAULT HUART

VICE CONSUL DE FRANCE

Si, parmi les nombreuses divinités populaires des Chinois, il en est une qui ait été récemment l'objet d'une grande vénération et d'une constante adoration, on peut affirmer avec certitude que c'est *Kouan Ti*, le dieu Mars du Céleste Empire. Dans ces derniers temps, en effet, le culte du *ts'aï-chèn* ou dieu des richesses, le Plutus chinois, a été singulièrement éclipsé par celui de *Kouan Ti :* chose étrange chez ce peuple positif par excellence, qui ne songe d'ordinaire qu'à l'argent et qui fait dire tant de messes, qui brûle tant de bougies parfumées et qui murmure tant de prières pour obtenir des sapèques! L'on sait qu'en Chine, plus encore qu'en Europe, l'*Auri sacra fames* est à l'ordre du jour. Mais, pour un temps, Plutus a cédé le pas à Mars : les événements politiques et la crainte d'une invasion étrangère ont repoussé au second plan les préoccupations purement monétaires. Depuis l'origine du conflit franco-chinois jusqu'à sa solution dans les premiers mois de l'année passée, des milliers de prosternations ont eu lieu devant la terrible image de *Kouan Ti*, et des millions de bâtonnets d'encens ont brûlé au pied de ses nombreux autels.

« Aussi, disent les Chinois, une fois de plus cette divinité belliqueuse, reconnaissante des hommages qu'on lui prodiguait partout, a suivi notre armée hors des frontières de l'empire et l'a accompagnée jusque dans les marais et les rizières du Tonkin. Son étoile n'a point pâli : elle brille toujours d'un vif éclat. C'est sous ses auspices que nous allons confectionner des armes à tir rapide, faire construire des cuirassés et entreprendre la réorganisation de l'armée. » Peut-être serait-il aussi *chinois* de dire que l'égide de *Kouan Ti* protégera également les chemins de fer que les Chinois, assure-t-on, se proposent d'adopter dans un avenir très prochain, plutôt en vue de concourir plus efficacement encore à la défense du sol national que dans le dessein de faciliter et d'améliorer les relations commerciales entre les diverses provinces de l'empire.

La divinisation du Mars chinois date pour ainsi dire d'hier : elle ne remonte, en effet, qu'aux dernières années du XVIe siècle. Quiconque connaît tant soit peu la Chine et les Chinois ne saurait s'étonner de la création tardive d'une divinité de ce genre. Bien que ceux-ci aient eu à soutenir de longues et sanglantes guerres à diverses époques de leur histoire, bien qu'ils aient même fait de grandes conquêtes dans l'Asie centrale, il n'en est pas moins vrai que leur nature est loin d'être belliqueuse. Il suffit de vivre en Chine quelque temps pour s'en apercevoir aisément, dans les grandes comme dans les petites occasions de la vie. Ce n'est que très rarement, que l'on voit deux Chinois en venir aux coups : deux *coulis* ou portefaix, par exemple, croyant avoir à se plaindre l'un de l'autre, s'adresseront des injures et des invectives bien senties ou des menaces plus ou moins virulentes, mais ils ne passeront pas souvent de la parole à l'action. Le propre du Chinois est d'être chicaneur, non d'être *batailleur*. De fait, le Chinois n'est pas né guerrier.

Nous ne voulons pas dire par là qu'il ne soit pas brave à l'occasion : car, s'il ne naît pas guerrier, il peut du moins le devenir quand la nécessité l'y oblige, — l'histoire est là pour

le prouver — et ceux qui se font soldats, non par goût ni par vocation, mais par indigence ou par soif du pillage, qui, par suite, n'ont à risquer que leur propre peau (dont ils ne font pas eux-mêmes grand cas), ceux-là, disons-nous, peuvent aussi être braves à leur manière, surtout lorsqu'ils sont en nombre ou lorsqu'ils ont l'avantage de la position sur leurs ennemis. Le peuple chinois n'est pas guerrier : il est plutôt littérateur. Depuis qu'il existe comme corps de nation, c'est principalement, sinon uniquement, par l'étude des belles-lettres que ses membres sont arrivés à *être quelque chose*, c'est-à-dire ont fait partie de l'administration civile et sont parvenus aux premières dignités de l'État. De là proviennent, comme corollaires nécessaires, la puissance de la docte corporation des *lettrés*, avec qui l'on a si souvent à compter, et le mépris de la population chinoise pour le métier des armes qui, à de rares exceptions près, ne rapporte que des coups. De là, aussi, ce principe encore immuable : le pinceau prime l'épée, *Arma cedant togæ*...

Comme l'a très excellement dit le P. Huc, dont les ouvrages sont la peinture la plus fidèle et la plus vraie qu'on ait jamais faite de la Chine et de ses habitants : « Un soldat est un homme *antisapèque*, c'est-à-dire sans prix, sans valeur, un homme qui ne peut pas être représenté par un denier. Un mandarin militaire n'est rien à côté d'un officier civil ; il ne doit agir que d'après l'impulsion qu'on lui donne, il est le représentant de la force, de la matière, une machine à laquelle l'intelligence du lettré doit imprimer le mouvement[1]. » Cela est tellement exact qu'un général, arrivé par la bravoure, par le mépris des dangers et de la mort, et non par l'étude

1) L'*Empire chinois*, par M. Huc, ancien missionnaire apostolique en Chine, 2e édit. 1854, tome I, chap. x, p. 451. — Dans ce chapitre se trouve une peinture fidèle de l'armée chinoise, qui est encore presque entièrement vraie à l'heure actuelle, mais qui cessera de l'être dans un avenir prochain, si, comme ils paraissent en avoir l'intention, les Chinois se décident à changer leur organisation militaire. Comparer l'intéressant article intitulé : *La Chine pendant le conflit russo-chinois*, dans la *Revue britannique*, septembre 1881, pp. 34 à 36.

(il y a des généraux chinois qui, partis de très bas, ne savent ni lire ni écrire), ne sera jamais appelé à commander en chef une armée, eût-il les plus grands talents spéciaux. Il sera toujours en sous-ordre et devra obéir à un gouverneur de province ou à un vice-roi que la connaissance des belles-lettres désigne tout naturellement pour la haute direction des troupes chinoises.

Ces quelques explications préliminaires font comprendre l'origine moderne du Mars chinois : il paraîtrait que ce ne fut qu'à la fin de la dynastie des *Ming* [1], peut-être à l'annonce de l'invasion prochaine des Tartares Mandchoux qui devaient renverser les *Ming* et leur succéder sur le trône de Chine, qu'on sentit le besoin d'avoir un *dieu des armées* pour réveiller l'esprit national et faire renaître quelque confiance parmi les troupes. L'empereur *Chen-tsoung*, des Ming, fit alors choix, pour jouer ce rôle, d'un certain héros de l'époque troublée des trois royaumes (IIIe siècle de notre ère), de son nom de famille *Kouan* et de son petit nom *Yu*, personnage historique dont le nom apparaît en relief dans les *Annales,* devenu, dans la suite des temps, presque légendaire. Pourquoi ce Kouan Yu fut-il choisi, à l'exclusion de tant d'autres capitaines, peut-être plus illustres encore, dans la foule des guerriers et des héros chinois d'un siècle historique? Les auteurs chinois que nous avons pu consulter ne nous ont pas donné la raison de ce choix singulier. On ne peut guère, sans doute, l'attribuer qu'à une fantaisie de *Chen-tsoung*, ou à une admiration subite de ce souverain pour les hauts faits d'un officier de fortune qui aida jadis un de ses ancêtres, *Léou Peï,* lointain descendant des *Han* [2], à recouvrer le trône im-

1) La dynastie chinoise des *Ming* a régné de 1368 à 1644, date à laquelle elle fut remplacée par celle des *Ts'ing* ou Tartares Mandchoux, qui est encore aujourd'hui sur le trône.

2) La dynastie des *Han*, fondée par le célèbre *Léou Pang*, en l'an 206 avant J.-C., a été l'une des plus brillantes de toutes celles qui se sont succédé sur le trône de la Chine. Elle s'écroula en l'an 200 de notre ère et l'empire fut alors divisé en *trois* royaumes, ceux de *Ouéi*, *Chou*, *Vou*. C'est ce que l'on est convenu d'appeler l'*époque des Trois Royaumes*.

périal et à fonder une dynastie reconnue plus tard par les historiens chinois comme la continuation de celle des *Han*. Quoi qu'il en soit, décoré par les *Ming* du titre pompeux de *chié-t'ien-'hou-Kouô tchoung-y tâ ti*, *Grand souverain* (*ou dieu*), *fidèle et patriote*, *qui aide le Ciel à protéger l'État*, Kouan Yu a été reconnu comme *dieu de la guerre* par les Tartares Mandchoux, quand ils s'emparèrent de l'empire, et, depuis lors, il a gardé au Panthéon chinois une place que les souverains tartares lui ont officiellement attribuée.

Dans les pages suivantes, nous parlerons d'abord du personnage historique, en traduisant la biographie que les Annales chinoises lui ont consacrée, puis nous examinerons ce que la légende et le roman, toujours inséparables en Chine, y ont ajouté, et enfin nous concluerons par quelques témoignages officiels des empereurs, et quelques détails sur les ouvrages attribués faussement à *Kouan Ti*, ainsi que sur les temples qui ont été élevés en son honneur.

I

Biographie de Kouan Yu [1].

Kouan Yu avait pour surnom *Yun-tch'ang* (longueur de nuage); son surnom primitif était *Tch'ang-cheng* (longue vie).

1) Traduite textuellement du *San-Kouô-tche*, Annales des Trois Royaumes, de *Tch'en Chéou* qui vécut sous les *Ts'in* (265-420). Cet ouvrage, dans lequel *Tch'en Chéou* s'est attaché à imiter scrupuleusement le beau style *à la Tacite* du *Che-Ki*, *Mémoires historiques* de *Sseu-mâ Ts'ieu*, le père de l'histoire chinoise, comprend l'histoire des trois États de *Ouei*, *Chou*, *Vou* jusqu'à leur renversement par la dynastie des *Ts'in* (265). Il se compose de trois parties : *Ouei-chou*, annales de *Ouei*, en trente livres; *Chou-chou*, annales de *Chou*, en quinze livres; *Vou-chou*, annales de *Vou*, en vingt livres; en tout soixante-cinq livres (Cf. Wylie, *Notes on chinese literature*, pp. 14-15). La biographie de Kouan-Yu est au livre XXXVI.

Il était originaire de *Kié*[1] du *Hô-toung*[2]; mais, ayant commis un crime[3], il s'enfuit à *Tchouô-Kiun*[4]. *Siên-tchou*[5] réunis-

1) La ville de *Kié-léang*, aujourd'hui *Kié-tchéou*, dans la province du *Chan-si;* ville d'arrondissement : lat., 34° 59′; long., 110° 50′. Nous ignorons où le P. Leboucq, auteur des *Lettres sur les associations de la Chine*, qui consacre quelques pages à *Kouan Yu*, a découvert que notre héros était né à *Pou-tchéou-fou, dans la province du Chan-si* (*op. cit.*, p. 154). Le P. Leboucq le fait naître *sous le règne de l'empereur Lim Ti* (lisez *Ling-ti*), *cent soixante huit ans avant Jésus-Christ* (p. 154); or l'empereur *Ling-ti*, des *Han*, a régné de l'an 168 à 190 de notre ère. Il est à regretter que ce petit livre, écrit avec beaucoup d'esprit français sous la dictée de quelques lettrés peu scrupuleux, soit rempli de pareilles erreurs et manque trop souvent d'exactitude historique.

2) Le *Hô-toung*, pays à l'est du Fleuve Jaune, est aujourd'hui l'un des *Cercles* de la province du Chan-si (Cf. Playfair, *The towns and cities of China*, p. 112, n° 2227).

3) Il tua un homme violent qui tyrannisait ses voisins, lisons-nous dans le roman *San-Kouô tche-yen-y*, dont nous parlerons plus loin (§ II), et dans le *Vou-ti-'houeï-piên*, Histoire du dieu de la guerre.

4) Aujourd'hui *Tchouô-tchéou*, ville d'arrondissement de la préfecture de *Choun-t'ien* (Péking), dans la province du *Tche-li* : lat., 32° 15′; long., 118° 20′. — Le P. Leboucq nous raconte, nous ne savons d'après quelle autorité, que « *Kouan Yu* se fit marchand de chaussures et dirigea ses pas vers la province du *Tche-li* qui alors, paraît-il, n'avait pas, comme aujourd'hui, la réputation de posséder les meilleurs cordonniers de la Chin. » (*Lettres*, etc., p. 154.) Ni l'histoire, ni la légende ne confirment ces dires.

5) *Siên-tchou*, Maître antérieur, était un surnom de *Léou Peï*, le fondateur d'un des Trois Royaumes, celui de *Chou*, dans la province actuelle du *Sseu-tch'ouan*. *Siên-tchou*, ou *Léou Peï* naquit dans le district du *Tchouô*, du département de *Tchouô-Kiun* (*Tchouô-tchéou* dans le *Tche-li*), d'une bonne famille qui prétendait descendre de l'empereur *King-ti*, des *Han* (156-140 av. J.-C.). Orphelin dès son jeune âge, il se trouva dans la nécessité, pour vivre, d'aller avec sa mère, de village en village, vendre des nattes et des souliers de paille. A quinze ans cependant, sa mère put le mettre à l'école, mais le jeune *Siên-tchou* n'aimait pas beaucoup l'étude ; il préférait s'amuser avec les chiens et les chevaux, se revêtir de beaux habits et aller entendre de la musique ; il parlait peu et traitait bien les gens de condition inférieure. Ni la colère ni la joie ne paraissaient jamais sur son visage ; il se plaisait à s'entourer de jeunes gens braves et audacieux et à rivaliser avec eux d'adresse et de courage. Sur ces entrefaites, de riches marchands de chevaux qui passèrent par *Tchouô-Kiun*, le virent et le trouvèrent différent des autres hommes ; ils lui donnèrent beaucoup d'argent et, alors, disent les Annales, *Siên-tchou* put être employé (*tô young*), c'est-à-dire il fut à même d'ouvrir un champ à son activité. A la fin du règne de *Ling-ti*, les Bonnets jaunes (sectateurs *Lao-tseu*, mais ne se prétendant taoistes que pour faire de l'opposition au gouvernement) se révoltèrent et, de

sait alors des partisans dans la campagne : *Kouan Yu* et *Tchang Feï* [1] furent ses lieutenants. Devenu magistrat de *P'ing-yuan* [2], *Siên-tchou* fit de *Kouan Yu* et de *Tchang Feï* ses adjoints et les plaça à la tête de ses anciens partisans. Il dormait avec eux dans le même lit et les comblait de bienfaits comme s'ils eussent été ses frères : mais, lorsqu'il y avait du monde, *Kouan Yu* et *Tchang Feï* se tenaient debout tout le jour pour servir *Siên-tchou*. Prenant exemple sur ce dernier, ils s'appliquèrent à bien traiter les affaires : ils ne fuirent jamais les difficultés ni les périls.

Siên-tchou tua secrètement *Tch'ô Oueï*, sous-préfet de *Siu-tchéou* [3], et chargea *Kouan Yu* de gouverner la ville de *Chia-peï* [4] et de remplir les fonctions de préfet : lui-même, il revint à *Siaô-p'eï* [5].

La cinquième année *Kiên-an* (an 200 de notre ère), *Ts'aô Koung* [6] fit campagne dans l'est et *Siên-tchou* dut s'enfuir

tous côtés, l'on fit appel à des volontaires pour les combattre. *Siên-tchou* fut un des premiers à répondre à cet appel et à se rallier à la cause de l'ordre (*San-Kouô-tche*, Annales des Trois Royaumes, livre XXXII ; Histoire du royaume de *Chou*, chap. II. Cf. aussi *The Rebellion of the Yellow Caps, compiled from the History of the Three States* (by W.-C. Milne), *Chinese Repository*, X, pp. 98-103, et Mayers, *Chinese Reader's Manual*, p. 133, no 415).

1) *Tchang Feï*, surnommé Y-*tô*, était également originaire de *Tchouô-Kiun* (*Tchouô-tchéou* dans le *Tche-li*), comme *Léou Peï*. (Voir sa biographie dans le *San-Kouô-tche*, livre XXXVI ; Histoire du royaume de *Chou*, chap. VI.) La légende prétend qu'il fut d'abord boucher et marchand de vins avant de se joindre à *Léou Peï* et à *Kouan Yu* pour combattre les Bonnets jaunes. (Voir, plus loin, *Kouan Yu* dans le roman et dans la légende, II.)

2) *Siên-tchou* fut nommé *siang*, ou magistrat, de *P'ing-yuan*, district du département de *Tsi-nan*, province du *Chan-toung* (lat., 37° 23′ ; long., 116° 34′), en récompense de ses exploits contre les Bonnets jaune. (*San-Kouô-tche*, livre XXXII ; Histoire du royaume de *Chou*, chap. II.)

3) Ville départementale de la province du *Kiang-sou* (lat., 34° 11′ ; long. 117° 32′).

4) Ancienne ville du *Kiang-sou*, à trois *li* de *P'eï-tchéou*, département de *Sin-tchéou* (lat., 34° 30′ ; long., 118° 26′).

5) Ancienne ville du *Kiang-sou*, dont il ne reste plus de vestiges.

6) *Ts'aô Koung*, le seigneur *Ts'aô*, n'est autre que le célèbre *Ts'aô Ts'aô* qui joua un rôle proéminent dans le drame sanglant des Trois Royaumes. Fils d'un obscur officier, il s'était d'abord distingué contre les Bonnets jaunes, puis

auprès de *Yuan Chaô* [1]. *Ts'aô Koung* fit prisonnier *Kouan Yu* et le nomma *Tsiang-Kiun* [2] en second, après l'avoir ramené à lui. Il ne cessa de le traiter avec les plus grands égards. *Yuan Chaô* envoya le *tâ tsiang-Kiun Yèn Léang* [3] attaquer à *Pô-mâ* [4] le préfet de *Toung-Kiun*, *Léou Yèn*. *Ts'aô-Koung* ordonna à *Tchang Léaô* et à *Kouan Yu* de s'avancer en avant-garde et d'attaquer *Yèn Léang*. *Kouan Yu*, apercevant de loin l'étendard et le parasol de *Yèn Léang*, poussa son cheval à coups de cravache et perça *Yèn Léang* de son épée au milieu de la foule; puis il lui trancha la tête et revint sans que les officiers ennemis aient pu s'y opposer. Il fit ensuite lever le siège de *Pô-mâ*. (En récompense) *Ts'aô Koung* lui décerna le titre de *Han Chéou-t'ing-héou*, marquis de *Chéou-t'ing* des *Han*.

Ts'aô Koung avait la plus grande estime pour *Kouan Yu*, mais, après avoir examiné quels étaient les sentiments de celui-ci, il s'était rendu compte qu'il avait l'intention arrêtée de ne pas rester avec lui. Il avait donc dit à *Tchang Léao :* « Essayez de l'interroger pour savoir quels sont ses vrais sentiments. » Peu après, *Tchang Léaô* ayant sondé *Kouan Yu*, ce dernier lui répondit en soupirant : « Je sais parfaitement que *Ts'aô Koung* me traite bien, mais j'ai reçu de grands bienfaits de *Lèou tsiang-Kiun* [5] : nous avons juré de mourir ensemble, je ne puis revenir sur mon serment. Je ne resterai

il s'était rendu indépendant, et avait pris le titre de gouverneur du vaste pays qui forme la province actuelle du *Chan-toung*. (Voir Mayers, *Chinese Reader's Manual*, p. 231, n° 768.)

1) Général de ces temps troublés qui, après avoir servi sous l'usurpateur *Toung-tchô*, s'allia contre lui avec *Ts'aô Ts'aô*, puis combattit ce dernier. (Cf. Mayers, *Chinese Reader's Manual*, p. 290, n° 967, et *San-Kouô-tche*, Histoire du royaume de *Oueï*, livre VI.)

2) *Général :* les généraux des troupes tartares portent aujourd'hui ce titre que la plupart des auteurs européens rendent par *Maréchal*.

3) *Le grand général Yèn Léang*.

4) Dans la province actuelle du *Tche-li* ; nous n'avons pu en trouver la place exacte.

5) Le général *Léou*, c'est-à-dire *Léou Peï*.

jamais ici. Je veux faire quelque grande action afin de prouver ma reconnaissance à *Ts'aô Koung*, puis je partirai. » *Tchang Léaô* rapporta ces paroles à *Ts'aô Koung* qui loua beaucoup la fidélité de *Kouan Yu*.

Kouan Yu ayant tué *Yèn Léang*, *Tsaô Koung* se douta qu'il allait le quitter : il lui fit de plus magnifiques présents qu'auparavant (pour le retenir). *Kouan Yu* les serra tous dans ses bagages, écrivit une lettre à *Ts'aô Koung* pour prendre congé de lui et s'enfuit trouver *Sièn-tchou* à l'armée de *Yuan Chaô*. Comme les officiers de *Ts'aô Koung* voulaient le poursuivre, celui-ci leur dit : « Chacun sert à sa guise le maître qu'il choisit ; ne le poursuivez donc pas ! »

Kouan Yu accompagna *Sièn-tchou* lorsqu'il suivit l'armée de *Léou Piaô* [1] : ce dernier mourut peu de temps après. *Ts'aô Koung* conquit *King-tchéou* [2], et *Sièn-tchou*, passant par *Fan-tch'eng* [3], se dirigea vers le sud pour traverser le *Kiang* [4]. En même temps, *Sièn-tchou* envoya *Kouan Yu* avec cent navires et lui ordonna de faire sa jonction avec lui à

1) *Léou Piaô*, allié de loin à la maison des *Han*, aventurier sous le règne troublé de *Chièn-ti*, puis lieutenant de l'usurpateur *Toung-tchô*, résista avec autant de bons que de mauvais succès contre les troupes de *Ts'aô Ts'aô* jusqu'à ce qu'une mort prématurée le fit disparaître de la scène. (Cf. Mayers, *Chinese Reader's Manual*, p. 134, n° 416.)

2) *King-tchéou*, ville départementale de la province du *Hou-pei* : lat., 30° 2[illegible] long., 112° 05′. C'était alors la capitale des possessions de L[illegible]

3) Aujourd'hui, important bourg commercial du *Hou-pé* : « A Fen[illegible] commence le cours moyen du *Han*, c'est-à-dire où, après avoir coulé jusque-là de l'ouest à l'est, il fait brusquement un coude à angle droit, pour diriger sa course du nord au sud, se trouvent situées sur la rive gauche la ville commerçante de *Fan-tcheng*, et, juste en face, sur la rive droite, la ville fortifiée de *Siang-yang-fou*, dont la première n'est, à vrai dire, que le faubourg. *Siang-yang-fou* est la résidence du *tche-fou* ou préfet ; elle ne nous parut pas très grande. Quant à *Fan-tcheng*, c'est une ville de commerce, et c'est tout dire. Sa situation à la tête de la navigation du *Han* lui donne, on le conçoit, une grande importance. » (*A travers la Chine*, par L. Rousset, p. 234.)

4) Le *Kiang*, ou Fleuve par excellence, appelé aussi *Tâ-Kiang*, le grand Fleuve, est le *Yang-tse-Kiang* que certains auteurs ont imaginé, l'on ne sait trop pourquoi puisque les eaux en sont jaunes, d'appeler du nom poétique de *Fleuve Bleu*.

Kiang-ling[1] : poursuivi jusqu'à *Tang-yang*[2] par *Ts'aô Koung*, il arriva au *Han*[3] par une marche oblique et y rencontra tout à propos les navires de *Kouan Yu*. De là il se rendit à *Chia-K'éou*[4] avec la flotte.

Soun Tsuan[5] ayant fourni des troupes à *Siên-tchou* pour l'aider à repousser *Ts'aô Koung*, ce dernier fut obligé de battre en retraite et son rival s'empara de toutes les villes du *Kiang-nan*[6]. *Siên-tchou* donna alors des titres honorifiques à ses compagnons : *Kouan Yu* fut nommé préfet de *Siang-yang*[7] avec le titre de *T'ang-K'éou Triang-Kiun*[8] et reçut l'ordre d'établir sa résidence au nord du *Kiang*. A l'ouest,

1) District qui forme la ville préfectorale de *King-tchéou*, *Hou-peï*. *Vide suprà*.

2) *Tang-yang*, ville de district, dans le département d'*An-lon*, *Hou-peï;* lat., 30° 45'; long,, 111° 36'.

3) La rivière *Han* se jette dans le *Yang-tse*, vis-à-vis de la ville de *Vou-tchung-fou;* à ce confluent sont situées les villes de *Han-yang* et de *Han-K'éou*, la première, sur la rive droite du *Han*, la seconde, sur la rive gauche. *Han-yang* est une ville préfectorale et, par suite, est fortifiée ; *Han-K'éou* n'est qu'un *tchèn*, ou bourg commercial très important, mais n'est pas enceint de murs.

4) Aujourd'hui simple gros village appelé *Cha-K'éou*, à quarante *lis* au-dessous de *Han-K'éou*. La rivière *Han*, qui débouche à l'heure actuelle dans le *Yang-tse* vis-à-vis de *Vou-tchang*, entre *Han-Yang* et *Han-K'éou*, se jetait jadis dans ce fleuve à *Chia-K'éou*. Dans la suite, la rivière *Han* ayant changé son cours, l'importance de *Chia-K'éou* diminua peu à peu, et le bourg de *Han-K'eou* le remplaça à l'embouchure du nouveau *Han* (*Han-K'éou* signifie *bouche* ou *embouchure* du *Han*).

5) *Soun Tsuan*, d'abord lieutenant du *Ts'aô Ts'aô*, s'était ensuite déclaré indépendant, avait conquis les pays sis le long du *Yang-tse* et avait tourné ses armes contre *Ts'aô Ts'aô*, puis contre son beau-frère *Léou Peï*. A cette époque, tous ces généraux étaient amis un jour, et ennemis le lendemain. Après avoir battu *Léou Peï* en maintes rencontres, il s'allia avec lui et s'établit sur les bords du *Yang-tse*. Là où s'élève aujourd'hui la ville de *Nan-Kin*, il fonda une capitale à laquelle il donna le nom de *Kien-yé*. Il prit le titre d'empereur en 229, et créa le royaume de *Vou*. (Cf. Mayers, *Chinese Reader's Manual*, p. 194, et la *San-Kouô-Tche*, Histoire du Royaume de *Vou*.)

6) Le *Kiang-nan*, pays au sud du *Kiang;* c'était alors ce que l'on appelle aujourd'hui la province du *Kiang-sou*.

7) Voir plus haut la note relative à *Fan-tch'eng*.

8) Litt. : *Général qui repousse les brigands*.

Siên-tchou prit *Y-tchéou*[1], puis il chargea *Kouan Yu* de diriger les affaires de *King-tchéou*[2].

Sur ces entrefaites, *Kouan Yu* apprit que *Mâ Tchaô* venait de faire sa soumission : ce n'était pas un ami de longue date. Il écrivit une lettre à *Tchou Kô Léang*[3] pour lui demander quels étaient les talents de *Mâ Tchaô* et à qui celui-ci pouvait être comparé. *Tchou Kô Léang*, qui savait que *Kouan Yu* voulait se mettre en lumière (par une comparaison entre lui et *Mâ Tchaô*), lui répondit en ces termes : « *Meng K'i* (surnom de *Mâ Tchaô*) est habile tout à la fois dans les choses civiles et dans les choses militaires ; sa bravoure surpasse celle de tous les autres officiers ; c'est le seul héros du siècle. Émule de *King Pou*[4] et de *P'ing Yué*[5], il rivalise avec *Y-tô* (surnom de *Tchang Feï*) à qui sera le premier. Cependant, il n'a pas votre connaissance des devoirs sociaux, *Jan* ; c'est par là que vous l'emportez sur tous. » *Kouan Yu* avait une belle barbe : c'est ce qui explique pourquoi *Tchou Kô Léang* l'appelait *Jan* (barbu). *Kouan Yu* fut si content lorsqu'il reçut cette lettre qu'il la fit voir à des invités qui étaient chez lui.

Un jour (dans un combat), *Kouan Yu* avait été atteint d'une flèche perdue qui lui avait percé le bras gauche. Bien que la blessure eût été guérie plus tard, l'os du bras ne cessait de le faire souffrir toutes les fois que le temps était mauvais ou qu'il pleuvait. « Le fer de la flèche était empoison[illegible] lui dit un médecin qu'il consulta : le poison est entré d[illegible]

1) Dans la province actuelle du *Ssen-tch'ouan*.

2) *Vide suprà*.

3) Célèbre général et conseiller de *Léou Peï* qui lui dut en grande partie son trône. Sa biographie est au livre XXXV du *San-Kouô-tche*. Cf. aussi Mayers, *Manual*, p. 28, n° 88, et les articles cités par M. Cordier, *Bibliotheca Sinica*, colonne 285.

4) *King Pou* ou *Yng Pou*, célèbre aventurier qui, de forçat évadé, devint prince à apanage. (Cf. Mayers, *Manual*, p. 278, n° 926.)

5) Autre guerrier des anciens temps dont nous ne trouvons pas le nom dans le *Manual* de Mayers.

même ; il faut ouvrir le bras, faire une nouvelle blessure et retirer l'os pour enlever le poison : ensuite le mal disparaîtra. » *Kouan Yu* tendit son bras et ordonna au médecin de faire l'opération. Or il se trouvait qu'à ce moment même *Kouan Yu* avait des invités, et mangeait et buvait en leur compagnie : le sang coulait en abondance du bras ouvert et remplissait des bassins. Mais *Kouan Yu* continuait de couper sa viande et de boire (comment si rien n'était) ; il parlait et riait comme s'il eût été à son aise.

La vingt-quatrième année *Kièn-an* (219), *Sièn-tchou* fut roi de *Han-tchoung*[1] : il nomma *Kouan Yu*, *ts'ièn tsiang-Kiun*[2], et lui donna les insignes du commandement. Cette même année, *Kouan Yu* mena ses troupes attaquer *Ts'aô Jen*[3] à *Fan-tch'eng*. *Ts'aô Koung* envoya *Yu K'in* au secours de *Ts'aô Jen* ; c'était l'automne et l'époque des grandes pluies : les eaux du *Han* débordèrent et les sept corps d'armée que commandait *Yu K'in* furent noyés. *Yu K'in* lui-même se rendit à *Kouan Yu*. Celui-ci fit trancher la tête au général *P'ung Tô*[4]. Les gens de *Léang*, *chia*, *lou*, *'houn*, étaient adonnés au brigandage : ils reçurent de loin un *Haô* (ou titre) et un sceau de *Kouan Yu* et se considérèrent comme ses partisans.

La puissance de *Kouan Yu* faisait trembler la Chine : pour s'y soustraire, *Ts'aô Koung* décida de se retirer à *Chiu-tou*[5]. *Sseu-mâ Chuan-ouang*[6] pensait que *Kouan Yu* avait obtenu tout ce qu'il pouvait désirer : « *Soun Tsuan* n'aime certainement pas *Kouan Yu*, dit-il à *Ts'aô Koung* ; on pourrait

1) Cf. Mayers, *Manual*, article *Léou Peï*.

2) *Général qui va en avant.*

3) Neveu et lieutenant de *Ts'aô Ts'aô*.

4) L'un des généraux de *Ts'aô Ts'aô*.

5) Le nom de cette ville n'est pas dans le dictionnaire géographique de Playfair.

6) Autre nom de *Sseu-mâ Y*, l'un des meilleurs généraux de *Ts'aô Ts'aô*, qui sut balancer les succès de *Tchou Kô Léang*, et qui tint longtemps, d'une main habile, les rênes de l'Etat de *Oueï*. (Cf. Mayers, *Manual*, p. 199, n° 655.)

envoyer quelqu'un l'exhorter à lui couper les derrières et lui promettre (en récompense) la cession du *Kiang-nan*. (S'il agissait de la sorte), le siège de *Fan-tch'eng* serait naturellement levé. » *Ts'aô Koung* accéda à cette proposition. — Auparavant, en effet, *Soun Tsuan* avait envoyé un de ses officiers auprès de *Kouan Yu* afin de demander la fille de celui-ci en mariage pour son fils. *Kouan Yu* avait insulté et injurié l'ambassadeur et n'avait pas permis cette union. *Soun Tsuan* était entré dans une grande colère (et gardait rancune à *Kouan Yu*).

De plus, *Mi Fang*, préfet de *Nan-Kiun*, qui était à *Kiang-ling*, et *Fou Che-jou*, *tsiang-Kiun*, qui campait à *Koung-an*, détestaient *Kouan Yu* parce que celui-ci les méprisait. Lorsque *Kouan Yu* était entré en campagne, ces deux officiers devaient préparer les vivres nécessaires à ses troupes, mais ils ne le firent pas. *Kouan Yu* ayant dit qu'il les punirait à son retour, ils prirent peur, et dès ce jour n'eurent plus l'esprit en repos. *Soun Tsuan*, averti, les attira secrètement dans son parti. Ils envoyèrent des gens à la rencontre de *Soun Tsuan*, tandis que *Ts'aô Koung* ordonnait à *Siu 'Houang* de secourir *Ts'aô Jen*. *Kouan Yu* ne put triompher de ce dernier et battit en retraite. Pendant ce temps *Soun Tsuan* avait occupé *Kiang-ling* : il s'était employé à gagner les femmes des officiers de *Kouan Yu*. (Celles-ci engagèrent leurs maris à déserter) et toute l'armée de *Kouan Yu* se débanda. *Soun Tsuan* dépêcha alors quelques officiers qui battirent le reste des partisans de *Kouan Yu* à *Lin-tsiu*[1] et tranchèrent la tête à celui-ci et à son fils *P'ing*[2].

1) Endroit au nord-ouest du district de *Tang-yang*, *Hou-peï*.

2) Les *Annales des Trois Royaumes* ajoutent qu'un autre fils de *Kouan Yu*, nommé *Ching*, très estimé par *Tchou-Kô Léang*, occupa diverses charges et mourut après quelques années, laissant un fils qui épousa une princesse de sang impérial et mourut à son tour sans laisser de fils. *Siun*, enfant que *Ching*, le fils de *Kouan Yu*, avait eu d'une concubine, succéda alors aux titres héréditaires conférés à *Kouan Yu* (*San-Kouô-tche*, livre XXXVI, biographie de *Kouan Yu*, *fine*). Lorsque *P'ang 'Houeï*, le fils du général *P'ang Tô*, à qui *Kouan Yu* avait

II

Kouan Yu dans le roman et dans la légende.

Le récit historique qu'on vient de lire, traduit pour ainsi dire mot à mot du *San-Kouô-tche* ou *Annales des Trois Royaumes*, ne nous montre dans *Kouan-Yu* qu'un officier de fortune qui se fit une place brillante aux côtés de *Léou Peï* et de *Tchou Kô Léang*, les capitaines les plus illustres de ces temps troublés. Rien de plus. Ce ne fut que vers la fin de la dynastie des *Soung*[1], c'est-à-dire *huit* siècles après la publication de ces *Annales*, que *Kouan Yu* et les autres auteurs du même drame furent transformés en personnages fabuleux. A cette époque, un écrivain doué d'une imagination vive et d'un style facile, nommé *P'eï Soung*, étudia avec soin le *San-Kouô-tche* et, pris d'une grande admiration pour les héros dont les noms y apparaissaient à chaque page, en publia une nouvelle édition ornée d'un long commentaire mêlé de merveilleux, de légendes et d'aventures fantastiques. Ce livre eut un immense succès; le peuple chinois est naturellement porté à aimer le merveilleux et à croire à l'intervention d'êtres surnaturels dans les événements historiques. On l'a appelé, non sans quelque raison, un peuple de grands enfants. Le nouveau *San-Kouô-tche* eut un grand nombre d'éditions et les éditeurs ne manquèrent pas d'introduire de nouvelles fables et de renchérir encore sur celles qu'avait imaginées *P'ei Soung*. Enfin, sous la dynastie des *Yuan* ou

fait trancher la tête, envahit le pays de *Chou* (l'actuel *Ssen-tch'ouan*), il voulut venger son père et extermina toute la famille des *Kouan*. (*Chou Ki*, Histoire du pays de *Chou*, passage cité dans le *San-Kouô-tche*, à la fin de la biographie de *Kouan Yu*, livre XXXVI.)

1) La dynastie des *Soung* a régné de l'an 960 à 1206, époque à laquelle elle fut renversée complètement par les Mongols.

des Mongols, un certain *Lô Kouan-tchoung* entreprit de fondre ensemble le texte des *Annales* et les commentaires fantastiques de *P'ei Soung* et de ses imitateurs : le résultat de ce travail fut un magnifique roman historique, attachant, émouvant et surtout admirablement écrit, qui a mérité, à ces divers titres, d'être classé au premier rang parmi les ouvrages des dix *ts'aï-tsen* ou *beaux esprits* de la Chine [1].

1) Le titre du roman est *San-Kouô-tche yen-y*, sens développé du *San-Kouô-tche*. (Cf. Wylie, *Notes on Chinese literature*, p. 161.) M. Théodore Pavie avait commencé la traduction complète de cet ouvrage, mais les trois premiers livres seuls en ont été publiés, il y a déjà de longues années. Nous extrayons de la préface de M. Pavie cette juste appréciation du *San-Kouô-tche :*

« C'est une longue chronique, romanesque quant à la forme, historique quant au fond ; elle renferme tous les faits, toute la réalité d'une époque, plus les scènes et les épisodes qui tiennent au drame et à l'épopée. L'histoire de la Chine a, presque tout entière, été mise en roman. Mais il y a loin de ces légendes, souvent fabuleuses, arrangées sans goût, à l'ouvrage qui nous occupe. Toutefois, la prédilection des lettrés et du peuple pour l'histoire, même dénaturée, est un trait distinctif du caractère chinois. Dans cet empire immense, qui se regarde comme le centre, comme la partie lumineuse de la terre, la nation, fort indifférente au sort des royaumes étrangers, s'est arrêtée sur les phases principales de sa propre existence. Le peuple aime à étudier sa généalogie, à se voir vivre dans le passé, à balayer la poussière qui s'accumulerait sur les tablettes des ancêtres ; aussi accueille-t-il avec empressement et écoute-t-il toujours avec respect les fragments de ses annales, où la légende s'encadre dans la tradition, les discours pompeux où les noms des anciens empereurs sont invoqués à l'appui d'un principe. Dans ce pays, tout repose sur la tradition : la politique, la morale, les arts, les sciences subsistent en vertu des lois primitives.

« Dans le *San-Kouô-tche*, la doctrine du *Tao-sse* joue cependant un grand rôle. Les docteurs de la secte soulèvent les populations dès les premiers chapitres ; on les rencontre sans cesse employant leur pouvoir surnaturel à faire tomber la pluie, à faire souffler le vent. Les éléments leur sont soumis en toute occasion... Soit qu'il se laisse entraîner par l'amour du merveilleux, soit qu'il accepte sans y croire, et seulement comme moyen poétique, cette intervention des puissances surnaturelles, l'écrivain chinois tient peu à se montrer orthodoxe...

« L'auteur avait à fondre l'histoire dans le roman, à puiser dans les annales la réalité, dans son imagination la fiction poétique. Le thème, ainsi posé, a produit un ouvrage qui n'est ni le roman de chevalerie du moyen âge en Europe, ni le roman historique de nos jours, ni la chronique sérieuse, telle que l'entendaient les Romains, mais qui résume assez bien les éléments principaux de ces genres divers. Sans jamais tomber, comme Ctésias, dans la fable ignorante,

Le premier chapitre du roman nous peint l'origine de la révolte des Bonnets jaunes, l'écroulement lent, mais progressif, de la dynastie des *Han* — dont le dernier empereur, *Chiaô-ling ti*, accélère la chute par ses imprudences et sa maladresse — et l'apparition, sur la scène de ce théâtre sanglant, des trois héros *Leou Peï*, *Kouan Yu* et *Tchang Feï* qui font le serment solennel de soutenir de leur bras la dynastie chancelante. Voici une partie de ce chapitre intéressant. On y verra du premier coup d'œil ce que le romancier a ajouté au récit souvent sec et guindé de l'historien officiel.

« (Année 184 de J.-C.). Ling-ti venait de changer une fois encore le nom des années de son règne; on entrait dans un cycle nouveau : ce fut alors que parurent, dans la petite ville de *Kiu-lou*, trois frères, *Tchang Kio*, *Tchang Léang* et *Tchang Paô*[1]. L'aîné n'avait fait aucune étude, mais, un jour (dit la légende) qu'il cueillait des plantes médicinales sur la montagne, il rencontra un vieillard aux yeux brillants, à la chevelure flottante comme celle d'un jeune homme, appuyé sur un

l'auteur ne s'abstient pas de donner dans le merveilleux, dans les présages à la manière d'Hérodote... Les guerres, il faut l'avouer, tiennent trop de place dans le *San-Kouô-tche ;* toutefois, on peut excuser cette surabondance de batailles, en songeant que la guerre est l'expression de l'anarchie, que les combats sont les pièces du procès, quand plusieurs prétendants se disputent la couronne.

« Moins concis que les ouvrages anciens, moins diffus que les textes modernes, le *San-Kouô-tche* représente le style moyen, sévère, soutenu, qui convient à l'histoire. S'il était permis de hasarder une comparaison, on pourrait dire que l'auteur du *San-Kouô-tche* ressemble, par sa diction, aux écrivains français de la première moitié du XVIIe siècle, en ce sens surtout qu'il incline vers les formes anciennes. Il est nourri de la lecture des vieux maîtres ; les lettrés de nos jours l'ont accepté comme un classique. Son œuvre a été lue et relue si souvent que, les éditions vinssent-elles à périr, il vivrait encore dans la mémoire des étudiants et du peuple. »

Les passages que nous donnons sont tirés de la traduction de M. Pavie. Il est à regretter que cet orientaliste n'ait pas achevé la tâche qu'il s'était imposée de traduire le *San-Kouô-tche yèn-y* d'un bout à l'autre.

1) Cf. notre mémoire : *La Légende du premier pape des taoistes et l'histoire de la famille pontificale des Tchang, d'après des documents chinois traduits pour la première fois.* Paris, 1885, p. 49 et suivantes.

bâton fait d'une tige de la plante *li*, qui l'ayant invité à entrer dans une caverne, lui présenta les trois volumes d'un ouvrage de la secte des Tao-sse, dont le titre était : *Recettes magiques et talismans pour arriver à la grande quiétude*. Puis il dit à *Tchang Kiô* : « Appliquez-vous à l'étude de la doctrine de *Lao-tseu*, et recevez du ciel la mission de convertir les hommes; sauvez par toute la terre la génération présente; les désirs multipliés et désordonnés du cœur sont la source positive de toutes les affections. » Après s'être fait connaître sous le nom de « l'immortel du *Nan-'houa* (*Tchouang-tseu*), » il disparut, emporté par le tourbillon léger d'une brise adoucie. Muni du livre mystérieux, *Tchang Kio* l'étudia si bien jour et nuit, que bientôt il put commander aux vents et à la pluie; il prit alors le nom de *Tao-sse de la grande quiétude*.

« (Année 184 de J.-C.). Dans les premiers jours de cette même année, une épidémie terrible étendit ses ravages par tout l'empire. A l'aide d'une eau sur laquelle il répétait des paroles magiques, *Tchang* l'illuminé guérissait les malades; ses prodiges le firent surnommer le *très saint docteur*. Tous les affligés, il les appelait près de lui, et après qu'ils lui avaient avoué leurs fautes, il les ramenait au repentir et les convertissait à la vertu[1]. Bientôt il compta

1) *Tchang Kiô* aurait été, au dire de quelques historiens, le frère cadet de *Tchang Lou*, fils aîné de *Tchang Heng*, lequel était lui-même le fils de *Tchang Taô-ling*, le premier pontife des Taoistes (Cf. notre *Légende*). « *Tchang Kiô* avait pris le titre de *T'aï-p'ing-taô*, chef de la grande paix; ayant réuni un grand nombre de disciples, il leur inculqua les principes taoistes de *Taô-ling*. Il invitait les malades à se prosterner et à penser à leurs fautes, et leur faisait boire une eau miraculeuse; si, au bout de quelques jours, le malade allait mieux, il s'écriait : « Cet homme croit au *Taô !* » S'il n'allait pas mieux, c'est qu'il ne croyait pas au *Taô*. » (*Légende*, etc., p. 51.) — C'est *Tchang Taô-ling*, le premier pontife, qui avait institué cette sorte de *confession* presque semblable à celle des catholiques : « Le Maître (*Tchang Taô-ling*), voulut gouverner ceux qui faisaient profession de sa doctrine *à l'aide de la honte*. » L'emploi des châtiments corporels lui répugnait ; il préférait en appeler à la conscience et à l'honneur naturel de l'homme. Il fit donc un règlement spécial ordonnant à ceux qui tombaient malades de mettre par écrit tous les crimes, toutes les

cinq cents disciples, et leur nombre augmenta d'une manière extraordinaire, car il parcourait l'empire à la manière des ascètes, en guérissant sur son chemin. Alors *Tchang* établit ses adeptes dans trente-six endroits différents ; leurs plus grandes réunions étaient de dix mille, les plus petites, de six à sept mille; et dans chacune de ces écoles, il y avait des maîtres qui semaient, à l'instigation de *Tchang*, cette prophétie mensongère : « Le ciel gris est mort ; le ciel jaune va paraître ; la dynastie des *Han* s'éteint, une autre va la remplacer ; le nouveau cycle sera pour le monde une ère de bonheur. »

« *Tchang* ordonna même au peuple de tracer sur les portes des maisons, avec de la craie, les deux mots *Kia-tseu* (qui expriment la première division du cycle), et bientôt ils furent écrits dans les marchés des villes grandes et petites, sur les portes des tribunaux des districts et sur celles des temples et des monastères de la secte de *Taô-sse*. La population entière de huit districts le saluait du titre de *très saint docteur* qu'il s'arrogeait lui-même.

« Désireux de se faire des partisans jusqu'à la cour, *Tchang Kiô* chercha à gagner l'amitié de l'eunuque *Foung Siu* au moyen de magnifiques présents en argent et en étoffes précieuses qu'il lui envoya par *Mâ Yuan-y*, — l'un de ses principaux adeptes. Cela fait, il délibéra avec ses deux frères : « le plus difficile, c'est d'avoir pour soi l'affection du peuple, disait-il; désormais, le peuple est pour moi : si je

fautes dont ils s'étaient rendus coupables depuis qu'ils étaient au monde, puis de jeter cet écrit dans l'eau, « comme pour faire une alliance avec les génies » ; par là, les malades prenaient l'engagement de ne plus retomber dans les mêmes péchés et consentaient à ce que la mort fût leur châtiment s'ils violaient leur parole. « Quant ce règlement parut, tous avouèrent aussitôt leurs fautes : d'un côté, ils obtinrent la guérison de leurs souffrances; de l'autre, ils furent maintenus désormais dans le droit chemin par la pensée et la crainte de l'humiliation. Ils n'osèrent plus commettre les mêmes fautes que par le passé et changèrent de conduite en peur du Ciel et de la Terre. Les criminels qui jusqu'alors avaient violé les lois devinrent en ce temps des hommes vertueux. » (Cf. notre *Légende*, p. 42-43.)

ne profite pas d'une si belle occasion pour m'emparer du trône, j'aurai éternellement lieu de m'en repentir! — Nous avons aussi la même pensée, répondit *Léang* ». Et aussitôt ils firent une bannière aux couleurs impériales, et fixèrent aux cinq premiers jours du troisième mois le soulèvement général de tous les illuminés. Mais un disciple du nom de *Tang Chéou*, chargé de remettre une lettre à l'eunuque complice, était allé tout dénoncer au tribunal de l'empereur; le premier émissaire eut la tête tranchée, *Foung Siu* fut jeté en prison.

« Déjà le général en chef *Ho Tsin* avait reçu l'ordre de rassembler les troupes; de son côté, *Tchang Kiô*, se voyant découvert, leva l'étendard de la révolte. Les trois frères eurent chacun un corps d'armée : *Tchang Kiô* prit le titre de *général du ciel*; *Léang*, celui de *général de la terre*, et *Paô*, celui de *général des hommes*.

« Le temps accordé par le ciel à la dynastie des *Han* touche à sa fin, disait *Tchang Kiô* au peuple soulevé; le grand saint a paru, obéissez tous à la volonté divine, et suivez la vraie doctrine pour jouir des bienfaits de la grande quiétude! » De toutes parts, la foule coiffée de bonnets jaunes se pressait sur ses pas et se révoltait à sa voix. Au nombre de quatre à cinq cent mille, les illuminés traversaient districts et provinces en mettant tout à feu et à sang; devant ce fléau, les magistrats quittaient leurs postes et fuyaient de bien loin; mais le général en chef, *Hô Tsin*, insistait auprès de l'empereur pour que Sa Majesté envoyât rapidement l'ordre de se tenir prêt à la défense, afin de pouvoir remporter la victoire sur les rebelles. Déjà il avait dépêché *Lou-tchi*, *'Houang Fou-soung* et *Tchu-tsiouen*, commandants militaires, qui marchaient avec trois divisions de bonnes troupes.

« Cependant le premier corps d'armée des rebelles, celui que commandait *Tchang Kiô* en personne, avait pénétré dans le district de *Yèn*; un des commandants subalternes du canton, nommé *Tséou-tsing*, alla trouver *Yéou Yèn*, général de la province. Cet officier, originaire de *King-ling* dans le

Kiang-chia, surnommé *Kun-lang*, descendait d'un ancien roi de *Han* (*Lou-Koung-ouang*), aïeul de la famille régnante. Les deux chefs délibérèrent ; l'ennemi approche, comment faire pour le repousser? « Écoutez, dit *Tséou*, un ordre de Sa Majesté enjoint de détruire partout les rebelles ; pourquoi l'illustre général n'appellerait-il pas sous les drapeaux ceux qui peuvent servir la cause impériale? » Cet avis plut à *Liéou*; une proclamation fut immédiatement affichée dans tout le canton; elle invitait les soldats fidèles à prêter aux commandants le secours de leurs bras.

« Distribuée aussi dans le petit village de *Léou-sang* (district de *Tchô-chien*), cette proclamation en fit sortir un homme héroïque, *Lèou-Peï* (surnommé *Chuan-tô*). Fort peu épris de l'étude des livres, mais passionné pour la chasse et les exercices du cheval, plein de goût pour la musique, aimant les beaux vêtements, parlant peu, poli envers tout le monde, ne manifestant jamais ni folle joie ni noir chagrin, recherchant l'affection des gens de bien, doué d'une haute portée d'esprit, *Lèou-Peï* joignait à ces qualités morales une stature gigantesque, des proportions athlétiques, un extérieur singulièrement remarquable. Il était arrière-petit-fils, à la neuvième génération, de l'empereur *King-ti*, de la dynastie régnante. Ayant perdu fort jeune son père, qui occupait une petite magistrature, sa mère lui restait, à laquelle il témoignait le respect filial prescrit par la loi ancienne. Désormais pauvre, *Chuan-tô* gagnait sa vie à vendre des souliers, à confectionner des nattes. »

Nous omettons divers pronostics qui, dès son enfance, firent pressentir en lui un homme appelé à de hautes destinées. A l'époque où nous le voyons paraître, il avait vingt-huit ans. Cette proclamation, il la lut, soupira, et prit la route de sa maison ; mais derrière lui, il entendit une voix qui disait : « O jeune homme! si vous ne voulez pas employer vos forces au salut de l'empire, pourquoi soupirer ainsi? » *Chuan-tô* se détourne, regarde, et voit un homme athlétique aussi, terrible dans tous ses traits, si extraordi-

naire qu'il le suivit. Cet inconnu avait la tête du léopard, les yeux ronds, le front de l'hirondelle, la barbe du tigre, la force du cheval lancé au galop ; il rentre avec lui dans le village, et il voit bientôt que son nom est *Tchang Feï*, son surnom *Y-tô*; ancien habitant du pays, cultivateur, marchand de vin et boucher, il aimait à se lier avec les gens robustes comme lui.

« Pourquoi soupiriez-vous devant cette pancarte! demanda-t-il à *Chuan-tô*. — Hélas! répondit celui-ci, je descends de la famille impériale (et il déclina ses noms), j'apprends la révolte des Bonnets jaunes, leurs brigandages ; les balayer de la surface de la terre serait mon plus grand désir; je raffermirais ainsi la dynastie chancelante. Mais, seul, que puis-je faire? rien, et je soupire. — Unissons-nous, dit le paysan, j'ai mes garçons de ferme, et avec eux nous pouvons faire quelque chose. Qu'en dites-vous?

« Enchanté de l'idée, *Chuan-tô* était entré dans une taverne avec son nouvel ami, lorsqu'il aperçut à la porte un homme de haute taille qui descendait d'un petit chariot : « Garçon, dit l'étranger en s'asseyant sur un banc de bois de mûrier, vite à boire ; je vais aller me joindre aux troupes du district, je n'ai que le temps! »

« *Chuan-tô* regardait cet homme fort grand, remarquable par sa barbe longue de près de deux pieds, par son visage rouge comme le bois de jujubier, par ses yeux semblables à ceux du phénix, par ses sourcils pareils à ceux du ver à soie endormi. Sa physionomie était extraordinaire, son aspect terrible. Il s'assied à ses côtés, et apprend de lui que son nom est *Kouan Yu*, son surnom *Tchang-cheng*; mais il l'avait changé en celui de *Yun-tchang*. *Kouan Yu* était né fort loin de là, à *Kié-léang*, à l'est du fleuve Jaune; mais comme il avait tué dans son pays un homme violent qui tyrannisait ses voisins, il se trouvait réduit à mener depuis cinq ou six ans une vie errante. Ce jour-là, ayant eu connaissance de l'avis qui appelait aux armes les hommes de bonne volonté, pour détruire les Bonnets jaunes, il voulait y répondre.

« *Chuan-tô*, se hâta de lui découvrir ses propres desseins ; et tous les trois, pleins de joie, ils allèrent de compagnie à la ferme de *Tchang Feï*. Là, ils causèrent des affaires de l'empire. Les deux nouveaux venus saluèrent *Chuan-tô* du titre de frère aîné (ils étaient plus jeunes que lui), puis *Feï* fit cette proposition : « Derrière ma ferme, il y a un petit jardin de pêchers, les fleurs sont épanouies ; allons-y demain immoler au Ciel un cheval blanc, à la Terre un bœuf noir, et jurons de rester comme trois frères, unis à la vie et à la mort ! Qu'en dites-vous ? »

« Ce projet plut beaucoup aux trois nouveaux amis ; le sacrifice fut offert ainsi qu'ils en étaient convenus ; ils partagèrent des monnaies d'or et d'argent, immolèrent un bœuf noir et un cheval blanc, déposèrent les morceaux des victimes sur la terre ; puis, après avoir brûlé des parfums et s'être prosternés deux fois, ils firent le serment d'être frères, de se soutenir mutuellement, de se secourir dans le péril, de défendre l'empire et de protéger le peuple ; quoiqu'ils ne fussent nés ni la même année, ni le même jour, ni à la même heure, ils devaient mourir au même instant. Le Ciel, roi des immortels, la Terre, reine des esprits, avaient lu dans leur cœur ; celui qui trahirait son serment et la bonne cause s'engageait à périr sous les coups de la vengeance divine et humaine.

« Après ce serment, *Chuan-tô*, fut salué l'aîné ; *Kouan Yu* et *Tchang Feï*, selon leur âge, devenaient l'un le cadet, l'autre le plus jeune des trois frères. Ces cérémonies et ces politesses achevées, ils allèrent ensemble (fidèles au respect que l'on doit à la vieillesse) faire une visite à la mère de *Chuan-tô*.

« Cependant trois cents jeunes gens de la contrée s'étaient joints à eux ; ils reçurent dans ce même jardin des pêchers une distribution de vin. Le lendemain, on trouva de quoi s'armer ; mais les chevaux manquaient. Au milieu de cette perplexité, on vint annoncer que deux étrangers escortés de dix serviteurs arrivaient à la ferme conduisant avec eux une

belle troupe de chevaux. « Le ciel vient à notre aide, s'écria *Chouan-tô*, accomplissons donc de grandes choses ! » C'étaient des marchands de *Tchoung-Chan* que la révolte des Bonnets jaunes forçait à reprendre le chemin de leur pays, sans avoir pu aller dans le nord vendre leurs chevaux. *Chuan-tô* les pria d'entrer dans la ferme, les traita fort bien, et leur fit part de la résolution, prise en commun, de repousser la rébellion pour secourir la dynastie menacée et d'arracher le peuple à tant de misères.

« Enchantés de cette résolution, les deux marchands donnèrent à *Chuan-tô* cinquante chevaux de choix, une grosse somme d'argent et une grande quantité d'acier. Celui-ci, avec le secours d'ouvriers habiles, fit confectionner pour lui un sabre à deux tranchants, un cimeterre recourbé en forme de faux pour *Kouan*; et pour *Feï* une lourde lance. Chacun d'eux compléta son armure par un casque et une cuirasse ; ces préparatifs achevés, ils allèrent, à la tête de cinq cents jeunes volontaires, trouver l'officier *Tséou Tsing*, qui les conduisit près de *Léou Yen*, le commandant du district. Celui-ci les accueillit avec transport, quand il sut et leurs noms et ce qui les amenait vers lui. « Voilà un descendant des *Han*, s'écria-t-il en entendant le nom *Léou* (c'était celui de la famille régnante que portait *Chuan-tô*); s'il a le moindre mérite, il devra être appelé à des emplois honorables ! » Après avoir reconnu que *Chuan-tô* et lui descendaient de deux branches d'un même famille, il disposa ses cavaliers en bon ordre.

« A ce moment, des éclaireurs vinrent annoncer qu'un corps de cinquante mille Bonnets jaunes, ayant à leur tête *Tcheng Yuan-tche* (disciple et lieutenant de *Tchang Kiô*) s'approchait de la ville de *Tchô-tchéou*. Le commandant de la garnison rassembla vite ses chevaux et son infanterie ; *Tséou Tsing* eut ordre de se porter en avant pour engager le combat, et les trois chefs de volontaires, ivres de joie, s'élancèrent à cheval. »

Raconter en détail, d'après la légende, toutes les actions

étonnantes et merveilleuses de *Kouan Yu* et les faits d'armes fantastiques qu'il accomplit dans la lutte contre les Bonnets jaunes, et, plus tard, contre les divers prétendants à l'empire, nous entraînerait beaucoup trop loin. Nous ne rapporterons que sa victoire sur le chef de ces insurgés et deux anecdotes où il joue un rôle honorable.

Il paraît que le général en chef des Bonnets jaunes, d'accord avec les esprits malfaisants, avait le talent de s'asseoir, avec ses armées, sur les nuages, faisant ainsi ses évolutions sans être aperçu des impériaux, sur lesquels il décochait une grêle de flèches qui jetaient la terreur et semaient la mort dans leurs rangs. *Kouan Yu*, tout simple soldat qu'il était, blâma vivement la lâcheté des généraux. Il s'offrit à marcher à la tête des troupes et à combattre, seul, et sous leurs yeux, contre les armées aériennes qui les épouvantaient. On le prit pour un fou, mais son offre fut acceptée. Peu de jours après, les nuages chargés des légions ennemies apparaissaient à l'horizon, et, poussés par un vent favorable, se groupaient bientôt, nombreux et immobiles, au-dessus du camp impérial. Il n'en fallait pas davantage pour jeter l'épouvante dans les rangs des troupes impériales; elles se précipitèrent hors du camp et s'enfuirent. Quant à *Kouan Yu*, il demeura à son poste, tendit la corde de son arc et décocha si vigoureusement sa flèche, qu'elle alla percer le nuage sur lequel le chef des Bonnets jaunes se balançait dans les airs. Transpercé d'une seconde flèche, il tomba lui-même aux pieds de *Kouan Yu* et ses armées, privées de leur généralissime, se dispersèrent pour ne plus reparaître. Le héros venait de s'ouvrir le chemin de la gloire. Il fut aussitôt nommé général et devint une sorte d'idole vivante pour les soldats [1].

1) *Lettres du P. Leboucq sur les Associations de la Chine*, p. 156-157. — Soit dit en passant, le P. Leboucq appelle *Léou Peï* et *Tchang Feï* des *marchands de parapluies* et affirme qu'ils arrivaient de Chan-si (p. 155); on a vu, par ce qui précède, que ni l'histoire, ni le roman historique ne permettent de soutenir ces affirmations.

On a vu précédemment, dans la biographie consacrée à *Kouan Yu* par les *Annales des Trois Royaumes*, que le futur Mars chinois fut fait prisonnier par *Ts'aô-Koung* ou *Ts'aô Ts'aô*, au cours des guerres que soutint celui-ci contre le prétendant *Léou Peï;* on y a vu aussi que *Ts'aô Ts'aô* n'épargna rien pour détacher *Kouan Yu* de la cause de *Léou Peï* et pour l'attacher à la sienne : il ne cessa de le louer en toutes circonstances, de le traiter avec les plus grands égards, et de le combler de présents magnifiques. Mais rien n'y fit. *Kouan Yu* n'oublia pas le serment qu'il avait fait dans le jardin des pêchers de *Tchang Feï,* et sa fidélité resta inébranlable. *Ts'aô Ts'aô* le soumit à diverses épreuves dans lesquelles tout autre homme eût pu succomber : mais *Kouan Yu* n'était pas homme, c'était un héros.

Un jour, dit la légende, *Ts'aô Ts'aô* venait de faire prisonnières les deux femmes de *Léou Peï,* dame *Kan* et dame *Mi.* Ces jeunes épouses rivalisaient de grâce et de beauté : dignes d'être les sœurs de la belle *Si Che,* la Vénus de la Chine, leurs yeux étaient « plus purs que l'eau des rivières en automne », leur voix « plus douce que la brise légère du printemps », leur figure « en forme de graine de pastèque », leur cheveux « pareils à des amas de nuages »; enfin leur taille « fine comme le tronc d'un saule pleureur » et leur démarche « semblable à celle d'un serpent craintif qui circule parmi les herbes ». Qui eût résisté à de pareils charmes? *Ts'aô Ts'aô* pensa qu'elles auraient raison de *Kouan Yu* : il ordonna donc que celui-ci fût renfermé dans le gynécée où se trouvaient ces deux beautés. Mais, cette fois, Mars ne fut pas vaincu par les attraits de Vénus. Toute la nuit, le fidèle *Kouan Yu* monta la garde dans l'antichambre du gynécée et, une chandelle à la main, ne cessa de l'arpenter jusqu'au lendemain matin. Sa réputation demeura sans tache, et sa fidélité à *Léou Peï* ne fut pas ébranlée.

Le génie inventif des écrivains chinois et la verve inépuisable des *chô-chou-ti* ou diseurs de contes, qui, comme nos troubadours du moyen âge, vont de ville en ville colportant

leurs anecdotes et leurs bon mots[1], ont rendu *Kouan Yu* le héros de mille aventures plus ou moins invraisemblables dans lesquelles on lui fait jouer un rôle important au détriment de beaucoup d'autres personnages plus illustres encore.

Au moment où les armées de *Léou Peï* et de *Ts'aô Ts'aô* combattaient sur les bords du *Yang-tse,* dit l'un de ces contes, un jeune bachelier nommé *Tchang Ping-tchoung*, marié depuis peu, cédait aux exhortations de plusieurs de ses parents, déjà officiers de grade élevé dans les troupes de *Kouan Yu*, et allait embrasser, à leur exemple, la cause de *Léou Peï*. Pauvre, ayant à peine de quoi vivre, *Tchang* habitait avec sa femme et la seconde épouse de son père une modeste maison du gros bourg de *Chia-K'éou*, au-dessous et à peu de distance du bourg actuel de *Han-K'éou*. La nécessité de trouver les moyens de subvenir à l'entretien de sa famille, en même temps que le désir de se faire un nom dans ce monde lui firent abandonner son tranquille foyer domestique et son épouse éplorée. Il partit. Plusieurs années s'écoulèrent sans qu'on entendît parler de lui. Un jour, cependant, quelques-uns de ses frères d'armes, qui passaient par *Chia-K'éou* pour rentrer dans leur pays natal, affirmèrent qu'il avait péri sur un champ de bataille et que la jeune *Choueï-siên* (c'était le nom de la femme de *Tchang Ping-tchoung*)[2] pouvait désormais se considérer comme veuve.

Or, depuis le départ de *Tchang*, dame *Li*, sa marâtre, n'avait pas laissé passer un jour sans invectiver et sans maltraiter le plus durement possible la jeune *Choueï-siên :* elle en était venue à lui donner à peine de quoi manger, à lui reprocher même d'être à sa charge, car elle prétendait que la chaumière et les quelques champs qui l'entouraient étaient sa propriété : elle voulut même forcer sa belle-fille à

1) Cf. nos *Fragments d'un voyage dans l'intérieur de la Chine,* Chang-haï, 1884, p. 76.

2) *Choueï-siên*, génie des Eaux, est le nom donné par les Chinois au narcisse.

se livrer à un commerce déshonnête pour augmenter les ressources de la maison. Fidèle à son mari, la jeune femme résista aux propositions de dame *Li* et menaça celle-ci de se plaindre à *Tchang* de sa conduite et de ses mauvais traitements quand celui-ci serait de retour.

Sur ces entrefaites, le bruit se répandit que *Tchang Ping-tchoung* était mort. A cette nouvelle, la belle-mère ne put céler sa joie, et, ne craignant plus de voir réapparaître son beau-fils, battit de nouveau cruellement la jeune femme pour lui faire expier ses menaces, puis, finalement, malgré ses larmes et son désespoir, la mit à la porte en lui défendant d'en franchir jamais plus le seuil. La pauvre *Choueï-sièn,* seule au monde, abandonnée par les voisins, qui avaient grand'peur de la terrible dame *Li*, s'en fut donc mendier sur les routes.

Quelques années se passèrent. Un beau matin, le bourg de *Chia-K'éou,* d'ordinaire si paisible, est envahi par une troupe turbulente de guerriers : c'est une partie du corps d'armée de *Kouan Yu* qui descend le *Yang-tse. Kouan Yu* lui-même apparaît, revêtu des insignes du commandement, et fait camper ses troupes dans le bourg. Un de ses plus brillants officiers se précipite vers la demeure de *Tchang Ping-tchang* : c'est *Tchang* lui-même, qui a été laissé pour mort sur un champ de bataille, mais qui a survécu à ses blessures et occupe un poste de confiance près de *Kouan Yu*. Les événements l'ont jusqu'ici empêché de rentrer dans ses foyers : enfin, il va revoir son épouse bien-aimée et lui faire partager ses honneurs. Hélas ! à sa douleur, il apprend de dame *Li* que *Choueï-sièn* est morte depuis longtemps ; « et voici, dit avec aplomb la virago, voici, où elle a été enterrée ». Elle lui désigne un tumulus dans un coin du jardin. Le pauvre *Tchang* se jette sur le monticule, l'étreint de ses bras, pleure et se lamente, tandis que dame *Li* essuye une larme hypocrite. Revenu à lui, *Tchang* ordonne qu'on fasse un grand repas funèbre aux mânes de sa jeune épouse, ainsi que les rites chinois l'ont exigé de tout temps.

Au milieu de ce repas auquel, selon l'usage, non seule-

ment les parents, les amis, les voisins, mais même des inconnus ont pris part, une jeune mendiante, à qui l'on vient de donner un bol de riz, tombe défaillante, et le bol s'échappant de ses mains se brise en mille morceaux. Le domestique chargé du service s'approche en colère, invective grossièrement la mendiante et veut lui faire payer la valeur de la tasse. *Tchang* arrive au moment où le domestique menace la pauvre femme : il demande à cette dernière la cause de tout ce tumulte et apprend d'elle qu'elle s'est évanouie en reconnaissant qu'elle se trouvait dans le cimetière de sa famille et que près d'elle était la maison de son mari. Étonné par ces paroles, *Tchang* la presse de questions : « Qui était votre mari ? qu'est-il devenu ? » — « Il est parti pour se joindre aux troupes de *Léou Peï*, il y a déjà de longues, longues années, et on dit qu'il a péri sur un champ de bataille ». De plus en plus étonné, *Tchang* la regarde plus attentivement et croit reconnaître sa bien-aimée *Chouei-sièn*. « Montrez-moi votre bras, dit-il à la mendiante » ; celle-ci obéit, et *Tchang*, voyant sur ce bras une marque particulière que portait celui de sa femme, s'écrie : « Mais vous êtes ma femme ! » Les deux époux se reconnaissent l'un l'autre : *Choueï-sièn* fait part à son mari des mauvais traitements que sa belle-mère lui a fait subir. Pendant ces épanchements, *Kouan Yu* arrive sur les lieux : on lui raconte toute l'histoire. D'une voix tonnante, il maudit la vieille femme et ordonne qu'on l'amène devant lui. Il l'interroge, mais dame *Li*, avec son aplomb ordinaire, nie tout ce dont on l'accuse. *Kouan Yu* conduit l'affaire avec célérité ; il fait comparaître des témoins qui confirment le dire de la jeune femme. Alors, convaincu de la culpabilité de dame *Li*, il saisit son sabre et lui tranche lui-même la tête. Sur son ordre, les esprits infernaux apparaissent et s'emparent de ces odieux débris qu'ils jettent dans les Enfers. Alors *Kouan Yu* comble de présents magnifiques les jeunes époux, et, les laissant à leur bonheur retrouvé, se remet en campagne avec ses troupes.

III

Titres conférés par les empereurs chinois à Kouan Yu : divinisation de ce dernier. Sa reconnaissance officielle par les Souverains Tartares.

Bien que *Léou Peï*, devenu empereur sous le nom de *Tchaô-lié-ti*, eût été vivement affecté par la mort de son frère d'armes *Kouan Yu*, et eût même essayé de venger sa perte, il ne semble pas qu'il ait eu dessein d'honorer sa mémoire d'une manière quelconque, soit en lui faisant élever des *miaô* ou temples, selon l'usage traditionnel, soit en lui décernant un titre honorifique posthume. Peut-être n'eut-il pas le temps de laisser un témoignage historique de reconnaissance à son ancien ami : on sait qu'en effet la mort le fit rapidement descendre du trône auquel il venait de parvenir. Son successeur, *Héou-tchou*, fit ce qu'il n'avait pu faire : par un décret spécial daté de la troisième année *King-yaô* de son règne (260 après J.-C.), il décerna à *Kouan-Yu* le titre posthume de *Tchouang-miéou-'héou*, marquis de l'erreur vaillante[1]. C'est une coutume chinoise fort ancienne que d'accorder des appellations de ce genre, après leur mort, à des hommes qui se sont distingués au service de l'État, ou qui ont brillé de quelque façon dans les arts, les lettres ou les sciences. Ceux qui sont l'objet d'un tel honneur deviennent en quelque sorte *canonisés* et leurs descendants ont le droit de placer le titre honorifique conféré par l'empereur sur la tablette ancestrale du temple de la famille.

Neuf siècles environ plus tard, la renommée de *Kouan Yu*

1) *San-Kouô-tche*, biographie de *Kouan Yu*, *fine*. — Le mot *miéou*, erreur, semble montrer que la nouvelle dynastie avait quelque chose à reprocher à *Kouan Yu*, peut-être son long séjour dans les camps de *Ts'aô Ts'aô*, ennemi de *Léou Peï*.

fut remise en lumière par de nouveaux titres honorifiques : la première année *Ts'oung-ning* de son règne (1102), l'empereur *'Houeï-tsoung*, de la dynastie des *Soung*, décerna à *Kouan-Yu* le titre de *Tchoung-'houeï-Koung*, duc fidèle et bienveillant, et la troisième année *Tâ-Kouan* (1109), celui de *Vou-an-ouang*, prince guerrier et pacifique[1]. Les Mongols, qui firent la conquête de la Chine et qui remplacèrent les empereurs des *Soung* par des souverains tartares, adoptèrent la plupart des usages chinois : celui de conférer des titres honorifiques ne fut pas aboli et, la première année *T'ien-li* de son règne (1329), l'empereur mongol *Ouèn-tsoung* accorda à *Kouan Yu* le titre de *Yng-tsi-ouang*, prince héroïque et bienfaisant[2]. Jusqu'ici, on le voit par ces honneurs mêmes, *Kouan Yu* n'était considéré que comme un grand homme de la Chine, comme un héros de l'époque des Trois Royaumes. Ce fut l'empereur *Chèn-tsoung* des *Ming*, qui, la dix-huitième année *Ouan-li* (1590), l'éleva au rang de *ti* ou de *dieu*, en lui conférant le titre pompeux de *Chié-T'ien-'Hou-Kouô-tchoung-y-tâ-ti*, *grand souverain* (ou *dieu*) *fidèle ou patriote qui aide le ciel à protéger l'État*[3].

Les Tartares-Mandchoux, qui détrônèrent les *Ming*, ne paraissent pas avoir traité le nouveau dieu avec de grands égards, au moins pendant les premières années de leur domination. Certains auteurs affirment que sa reconnaissance comme *dieu des armées* ne remonte qu'au règne de *Kia-King*, le quatrième souverain de la dynastie des *Ts'ing* ou Tartares, encore régnante actuellement.

Kia-King, disent ces auteurs, venait d'échapper à la mort grâce à la bravoure du prince qui lui succéda plus tard sous le nom de *Taô-Kouang*, et dont le plus beau titre de gloire fut celui d'avoir sauvé la vie du monarque en tuant de sa

1) Cf. le *Vou-ti 'Houeï-pièn*, et le *Tsi-chô tsuan-tcheng*, article *Kouan Yu*. Sur ce dernier ouvrage, *vide* l'*Avant-propos* de notre *Légende*, p. 5.

2) *Vou-ti 'Houeï-pièn; Tsi-chô tsuan-tcheng.*

3) *Ibidem.*

main le rebelle qui allait le massacrer[1]. Cet acte de courage et de dévouement mit fin à la campagne des insurgés du Nénuphar, dont le chef fut pris et décapité sous les yeux de l'empereur. Au moment où la hache d'un garde-noble allait faire tomber sa tête, *Kia King* lui adressant la parole : « Pourquoi, lui dit-il, après avoir pris la capitale et forcé, le premier, les portes du palais impérial, n'as-tu pas pénétré dans la salle du trône et dans les appartements du souverain ? » — « Au moment où j'allais commander le pillage du palais, répondit le chef nénupharien, un fantôme d'une taille de géant, au visage rouge écarlate et revêtu d'une longue robe verte, se dressa devant moi ; c'était un dieu, je n'osai pas avancer plus loin. » — Nul doute, s'écria *Kia King*, ce sauveur, c'est *Kouan Koung*[2]. » Dès le lendemain, plusieurs décrets paraissaient en l'honneur de *Kouan Yu* et l'un d'eux le proclamait dieu de la guerre : des ordres étaient en même temps donnés pour qu'on lui élevât des temples dans les principales villes de l'empire (dix-huitième année du règne de Kia King = 1813[3]).

Le même *Taô Kouang,* dont nous venons de parler, devenu empereur, attribua à l'aide du dieu *Kouan Ti* l'écrasement de la redoutable insurrection mahométane de *Dji-*

1) Sous le règne de *Kia King* (1796-1820), l'empire fut troublé par les agissements des sociétés secrètes, entr'autres par les révoltes fomentées par la société si connue du Nénuphar (*paï-lien Kiaô*). En 1813, une insurrection de ce genre eut lieu à Péking même et ne fut arrêtée dans ses succès que par le courage du prince qui, plus tard, devait porter le nom de *Taô Kouang*. « Lorsqu'à la dix-huitième année de mon règne, a dit *Kia King* dans son testament, les rebelles tentèrent d'escalader les murs du palais, l'héritier impérial lui-même fit feu sur les ennemis et en tua deux, ce qui fit tomber le reste à terre avec effroi. De cette manière, le palais impérial recouvra la tranquillité, etc., etc. » (*Journal asiatique* de Paris, tome I, p. 175 ; traduit par Landresse.)

2) *Kouan Koung*, le seigneur *Kouan* ; dans le peuple, on l'appelle aussi *Kouan fou-tseu*, le sage *Kouan* (comme on dit *K'oung fou-tseu*, le sage *K'oung*, transfiguré en *Confucius* par les missionnaires), et *Kouan laô-yé*, le *Monsieur Kouan* (*Laô-yé* répond généralement à notre titre de *Monsieur*).

3) *Lettres du P. Leboucq*, p. 157-158.

hangguir, laquelle ne prit fin qu'après huit années de campagnes sanglantes dans le Turkestan[1]. Aussitôt que *Djihangguir*, fait prisonnier, eut été amené pieds et poings liés à la capitale et que la pacification des villes mahométanes du Turkestan eut été assurée, *Taô Kouan* promulgua le décret suivant (1828) :

« Depuis le jour où notre dynastie s'est trouvée solidement établie sur le trône de Chine, le dieu *Kouan-ti* n'a cessé, en mainte occurrence, de donner une aide glorieuse à nos armées.

« Le général en chef *Tchang Ling* nous a informé l'année passée que lorsque les rebelles, commandés par *Djihangguir*, furent attaqués par nos troupes au moment où ils marchaient sur *Aksou*, un tourbillon de vent s'éleva tout à coup et remplit l'air de sable et de poussière. Les rebelles virent alors à distance une flamme rouge qui illuminait les cieux et ils furent massacrés ou faits prisonniers.

« Une autre fois, quand *Tchang Ling*, conduisant l'armée impériale, campa sur les bords de la rivière *'Houan*, les rebelles infestèrent ses camps durant toute la nuit jusqu'à ce que, profitant d'une violente tempête qui s'élevait, nos troupes parvinrent à se précipiter sur les rebelles sans être vues. Un grand nombre de rebelles fut pris : on leur coupa les oreilles.

« Le lendemain matin, tous les rebelles avouèrent qu'ils avaient aperçu, entourés de flammes rouges, des géants montés sur de grands chevaux, contre lesquels ils n'avaient pu lutter, et qui les avaient obligés à prendre la fuite.

« Tous ces prodiges sont dus à *Kouan Ti* que nous avons toujours traité avec le plus grand respect et sur la puissance duquel nous avons toujours compté. C'est grâce à lui que les

1) Voir, sur cette terrible insurrection, notre *Histoire de l'insurrection des Toungganes, sous le règne de Taô Kouang* (1820-1828), *d'après les documents chinois*. (*Recueil de documents sur l'Asie centrale*, tome XVI, Ire série des Publications de l'Ecole des Langues orientales vivantes, 1881.)

rebelles furent consternés et défaits, c'est grâce à lui que nous avons pu faire prisonnier ce monstre de *Djihangguir* et que nous avons été à même de pacifier pour jamais la frontière.

« C'est pourquoi nous avons pour devoir d'augmenter encore le culte que nous rendons à *Kouan Ti* dans l'espoir d'assurer sa protection à notre peuple pour des millions d'années.

« Nous ordonnons donc au Ministère des Rites, par les présentes, de préparer quelques nouvelles épithètes qui seront ajoutées au titre de *Kouan-fou-tseu*, comme un témoignage de gratitude et de reconnaissance pour la protection que ce dieu a daigné nous accorder. Respectez ceci ! »

Plus récemment encore, lorsque la Chine fut en proie à la plus terrible des révolutions modernes, celle des *Tch'ang-maô* ou *Hommes à longs cheveux*, *Kouan Ti* combattit pour les troupes de l'ordre et, dans maintes circonstances, vint leur donner la victoire. Son secours fut d'autant plus appréciable que tout, à cette époque, semblait contribuer à la chute de la dynastie régnante : en même temps que les hommes à longs cheveux faisaient rage et mettaient à feu et à sang les plus belles provinces de la Chine, l'armée franco-anglaise effectuait une belle promenade militaire dans le nord de l'empire et, entrant victorieuse dans Péking, chassait l'empereur *Chien-Foung* dans la Mongolie. Mais si *Kouan Ti* aida efficacement les troupes de l'ordre contre les rebelles, il ne put rien contre les *barbares étrangers*, puisqu'il ne parvint pas à les empêcher de s'emparer de la capitale. Quoi qu'il en soit, *Chien-foung*, voulut remercier le dieu d'avoir livré tant de combats contre les *Hommes à longs cheveux*, et, par un décret spécial, il ordonna que les mêmes honneurs qui n'avaient été jusque-là dus qu'à Confucius, seraient dorénavent rendus à *Kouan Ti*.

La majorité des gens instruits et des esprits éclairés de la Chine regardent naturellement la croyance à *Kouan Ti* comme une superstition populaire et l'on peut assurer que le gouvernement lui-même n'y ajoute aucune foi. Mais il

n'y a peut-être pas de pays au monde où les superstitions soient si solidement enracinées et aient autant de force qu'en Chine. Le culte du passé, érigé en véritable système, en a affermi les bases, et ce serait sans doute vainement que l'on chercherait à les détruire : le peuple chinois est le peuple superstitieux par excellence, et, comme ces croyances ont été transmises de génération en génération, elles ont acquis, par la nature même des choses, une puissance qu'il serait difficile, sinon impossible, de renverser de fond en comble. Le gouvernement chinois préfère flatter les opinions de son peuple, quelque enfantines qu'elles puissent paraître, et il est politique de sa part de lui laisser croire, et même de l'encourager à croire que *Kouan Ti*, le dieu des armées chinoises, est toujours prêt à lutter avec lui contre les ennemis de la dynastie des *Ts'ing*.

IV

La littérature de Kouan Ti : Le Véritable Canonique pour réveiller le Monde, *l'un des ouvrages attribués à Kouan Ti. Des temples élevés en l'honneur de ce dieu.*

Tel que l'histoire et la légende s'accordent à nous le montrer, *Kouan Yu* était un *soldat*, et non un *lettré*. A cette époque de luttes intestines et de combats journaliers, on n'avait que faire de gens de plume (nous devrions plutôt dire de *pinceau*), il fallait des gens d'épée. Presque tous les capitaines de ce temps, comme *Léou Peï, Tchang Feï*, *Soun Tsuan* et tant d'autres dont les *Annales* rapportent les hauts faits, étaient à peu près illettrés. Seul de ses contemporains, le général *Tchou-Kô Léang* a laissé des ouvrages sur l'art militaire, sur la stratégie et sur la philosophie de la guerre, dans lesquels la justesse et la profondeur des pensées rivalisent avec la beauté du style et la précision des expressions.

On est donc tout étonné de trouver, dans la littérature populaire, une quantité de petits traités de morale pratique, d'exhortations au bien en vers et en prose, attribués à *Kouan Ti* : jamais *Kouan Yu* n'eût été capable de manier ainsi le pinceau, jamais il n'a pensé, d'ailleurs, à transmettre son nom par les lettres à la postérité. Toute cette littérature morale, qui a pour base les préceptes de Confucius et qui réunit tous les lieux communs débités depuis deux mille ans par les écrivains de l'école de ce grand moraliste, est due à des lettrés anonymes, et a été attribuée à *Kouan Ti* pour lui donner, parmi le peuple, une autorité que leurs noms sans doute ignorés n'eussent pu leur faire acquérir. Il résulte des recherches que nous avons entreprises à cet égard que ce n'est que depuis la divinisation de *Kouan Yu* que ces traités ont été forgés et ont vu le jour : les plus anciens, en effet, ne remontent guère qu'aux premières années du XVIIe siècle. Un grand nombre de ces petits ouvrages ont été réunis par des lettrés en une collection à laquelle a été donné le titre de *Vou Ti tsuan tsi*, collection complète des *Œuvres* du souverain (ou *dieu*) de la guerre et qui a été imprimée et rééditée plusieurs fois par des sociétés de bienfaisance « afin d'améliorer les sentiments du peuple ». Quelques-uns ont paru aux frais de personnes charitables et il n'est pas rare, surtout dans l'intérieur de la Chine, de rencontrer des colporteurs qui les distribuent gratis dans les classes inférieures de la société. Nous en possédons plusieurs, très lisiblement xylographiés, portant au titre la mention suivante : « *jou pou k'an, tchouan soung jen,* si vous ne lisez pas vous-même (ce livre), offrez-le à votre tour à d'autres personnes. »

Nous citerons les titres de plusieurs de ces traités destinés à une propagande morale qui, il faut bien l'avouer, n'a malheureusement pas grand succès chez le peuple positiviste de l'empire chinois : *Vou Ti K'ièou cheng tchen king*, Véritable canonique pour sauver les hommes par le dieu de la guerre ; *Vou Ti tsuan chiaô che-pa t'iaô*, Exhortations à la pratique de la piété filiale, en dix-huit articles, par le dieu de

la guerre ; *Vou cheng peï che ts'eu*, Lamentations versifiées sur les vices de ce bas monde par le saint Guerrier (*Kouan Ti*) ; *Vou cheng chiun tchou cheng che*, Instructions à tous les hommes, en vers, par le saint Guerrier (*Kouan Ti*) ; *Kouan cheng-ti-kiun kio che tchen king*, Véritable canonique pour réveiller le monde, par le saint prince-dieu *Kouan* (*Yu*).

Voici, comme exemple, la traduction intégrale et presque mot à mot, de ce dernier écrit : on pourra, par là, se rendre compte de cette littérature populaire et reconnaître que, bien que les Taoistes réclament *Kouan Ti* comme une de leurs divinités, les écrits prétendus du dieu de la guerre sont saturés d'idées confucéennes et de quelques pensées bouddhiques.

I. Vénérez le Ciel et la Terre ; accomplissez les rites à l'égard des Génies ; adorez vos ancêtres ; agissez avec piété filiale à l'égard de votre père et de votre mère.

II. Observez les lois et respectez vos professeurs et vos supérieurs ; aimez vos frères cadets et soyez fidèle à vos amis.

III. Vivez en harmonie avec vos collatéraux et en concorde avec vos voisins et les gens de votre village ; conservez avec soin les distinctions qui existent entre mari et femme, et instruisez vos fils et petits-fils.

IV. Faites constamment ce qui est agréable aux autres ; accumulez largement des actions méritoires ; secourez ceux qui sont dans la peine ; aidez ceux qui sont dans la gêne ; ayez pitié des orphelins, ayez compassion des pauvres.

V. Fondez et réparez des temples ; imprimez et composez des livres moraux ; distribuez des médecines, donnez du thé ; gardez-vous de tuer les animaux, mais mettez-les plutôt en liberté [1].

VI. Construisez des ponts et réparez les routes ; ayez pitié des veuves et donnez secours aux opprimés. Faites grand cas des grains, et, si vous en avez beaucoup, ne les gaspillez pas ; aplanissez les difficultés des autres et apaisez leurs différends.

VII. Donnez votre argent pour faire de bonnes actions ; faites paraître des exhortations et instruisez les autres. Faites la paix ente ennemis ; ayez des boisseaux et des balances justes [2].

1) Ce dernier précepte est plutôt bouddhique.

2) Recommandation bien nécessaire en Chine, où, disent eux-mêmes les

VIII. Approchez-vous des gens vertueux; écartez-vous des mauvaises gens; dissimulez les défauts des autres, mais publiez partout leurs qualités; que vos actions soient profitables à autrui et au salut du peuple.

IX. Tournez votre esprit vers la *raison*[1]; corrigez-vous de vos fautes et améliorez-vous; soyez plein de bienveillance et de bonté; ne conservez en vous aucune mauvaise pensée.

X. Croyez à toutes les bonnes actions et faites-en vous-même. Bien que les autres ne les verront point, les dieux les connaîtront bientôt.

XI. (En agissant ainsi) vous augmenterez votre bonheur, vous rendrez votre vie plus longue, vous aurez plus de fils et vous obtiendrez des petits-fils[2]; vos malheurs diminueront, vos maladies seront moins nombreuses : le malheur n'empiètera pas sur le bonheur. Hommes et bêtes jouiront d'une parfaite tranquillité; les étoiles propices brilleront d'un vif éclat.

XII. Mais si vous conservez un cœur vicieux, si vous ne faites point de bonnes actions, si vous débauchez les femmes et les filles d'autrui, si vous brisez les mariages des autres,

XIII. Si vous ruinez la réputation d'autrui, si vous êtes jaloux des talents d'autrui, si vous convoitez les richesses des autres, si vous incitez les gens à faire des procès,

XIV. Si vous faites du mal à d'autres pour en tirer du profit, pour engraisser votre famille et enrichir votre personne, si vous haïssez le Ciel et méprisez la Terre, si vous invectivez la pluie et maudissez le beau temps,

XV. Si vous parlez mal des sages et des saints, si vous détruisez les statues des dieux, si vous tuez des bœufs et des chiens, si vous salissez des papiers sur lesquels sont écrits des caractères[3],

Chinois, les marchands peu scrupuleux ont des *grandes* mesures pour acheter et des *petites* pour vendre.

1) Terme taoiste : le *taô*, ou la *raison*, est, dans cette secte, le principe de toutes choses.

2) *Desiderata*, comme l'on voit, de tout Chinois.

3) On connaît le respect des Chinois pour leurs caractères, qu'ils soient imprimés ou écrits à la main. Les lettrés aiment mieux brûler et anéantir un papier sur lequel se trouvent quelques caractères que le déchirer et le jeter, selon l'expression de Molière, « *au cabinet* ». (Le *cabinet* était, au XVIIe siècle, le nom d'un meuble où l'on plaçait les papiers de rebut.)

XVI. Si vous vous prévalez de votre puissance pour insulter aux gens vertueux, si vous vous prévalez de vos richesses pour écraser les pauvres, si vous semez la division parmi les parents et si vous séparez les frères,

XVII. Si vous ne croyez pas à la vraie doctrine, si vous commettez des adultères et des vols, si vous êtes dépravé et vicieux, si vous êtes ambitieux et rusé, si vous méprisez l'économie et la diligence,

XVIII. Si vous gâchez les grains, si vous êtes ingrat envers ceux qui vous ont comblé de bienfaits, si vous cherchez à vous tromper vous-même en ayant de grands boisseaux et de petites balances,

XIX. Si vous créez faussement des hérésies, si vous attirez à vous et faites tomber dans l'erreur des gens simples, si vous prétendez monter au Ciel, si vous accumulez des richesses et si vous vous livrez à la débauche,

XX. Si vous en imposez aux gens au grand jour, et si vous les trompez en secret, si l'on fait usage de paroles fleuries et d'expressions astucieuses, si vous vous servez ouvertement de malédictions et si vous complotez en secret de vous emparer du bien d'autrui,

XXI. Si vous ne conservez pas la raison céleste, si vous ne suivez pas les impulsions de votre cœur, si vous induisez les gens à faire le mal, si vous ne croyez pas à la rétribution future [1],

XXII. Si vous commettez toutes les mauvaises actions et si vous ne cultivez pas la vertu..., vous aurez des procès sur les bras, vous serez assailli par l'eau, le feu et les voleurs,

XXIII. Vous serez en butte aux poisons, vous serez sujets aux maladies épidémiques, vous aurez des enfants prodigues, vous serez assassiné, votre famille sera perdue, vos fils deviendront des voleurs, vos filles, des prostituées.

XXIV. La plus proche rétribution sera pour vous-même, la plus éloignée pour vos fils et petits-fils. Les dieux feront une enquête sévère et examineront toutes vos actions. Ils ne se trompent jamais, pas même de l'épaisseur d'un cheveu [2].

XXV. La vertu est le chemin qui mène au bonheur, le vice,

1) Idée bouddhique admise par le taoisme moderne.

2) Jolie expression chinoise, constamment employée, qui signifie *en aucune façon, pas le moins du monde.*

celui qui conduit au malheur. Pratiquez la vertu, et le bonheur sera votre récompense ; adonnez-vous au vice, et le malheur sera près de vous.

XXVI. J'ai fait ces exhortations pour que les hommes mettent en pratique les préceptes qu'elles renferment : bien que le langage en soit superficiel et peu recherché, il n'en sera pas moins très profitable au corps et à l'esprit.

XXVII. Ceux qui tourneront mes paroles en dérision auront la tête tranchée et le corps mis en pièces : s'il y a des gens qui peuvent les appliquer et les réciter, leurs malheurs se dissiperont et leurs félicités s'accumuleront.

XXVIII. S'ils désirent des enfants, ils auront des fils ; s'ils demandent à vivre longtemps, ils auront une longue vie ; pour ceux-là, la richesse et les honneurs.

XXIX. Ils obtiendront à leur souhait tout ce qu'ils demanderont dans leurs prières : dix mille de leurs malheurs fondront comme de la neige ; cent bonheurs leur arriveront à la fois.

XXX. Je n'ai aucun intérêt personnel à dire ces paroles : je ne le fais que pour venir en aide aux hommes vertueux. Que tous les mettent respectueusement en pratique ! Gardez-vous de manquer de soin ! Gardez-vous bien de ne pas les comprendre !

Il existe, dans toute la Chine, un grand nombre de temples élevés en l'honneur de *Kouan Ti* ou *Kouan fou-tseu*, le sage *Kouan*, comme l'appelle d'ordinaire le peuple. Nous en avons visité plusieurs lors de nos excursions à travers la Chine. Semblables à ceux bâtis à la mémoire de Confucius, ils se composent généralement d'une seule et unique grande salle, à quelques entre-colonnements, dans le fond de laquelle se trouve, sur un autel, l'image de *Kouan Ti*, en bois peint de couleur écarlate, aux yeux de « dragon », selon l'expression chinoise, aux larges vêtements antiques brodés d'or. Il n'est pas rare de voir, à la place de cette grotesque statue, une simple tablette rouge portant, en caractères d'or, le nom et les titres de *Kouan Ti*. Aux parois de la salle sont parfois appendus de longs rouleaux de

papier de diverses couleurs, ornés d'inscriptions ainsi conçues :

Tchoung y tche young, il fut fidèle, patriote, sage et brave.
Tchoung y vou Chouang, sa fidélité et son patriotisme n'eurent pas d'égal (litt., n'eurent pas de pair).
Tcheng tche vou sseu, il fut droit et honnête et n'eut aucun sentiment d'égoïsme.
En p'ou tchoung ouaï, ses bienfaits s'étendent sur la Chine et les pays étrangers, etc.

Dans quelques camps chinois, il nous a été aussi donné de voir de grossiers autels de *Kouan Ti* : une caisse carrée à toit classique chinois, quelque chose comme une niche à chien, perchée sur quatre pieux fichés en terre ; à l'intérieur, une statuette du dieu, ou simplement une tablette avec ses noms et titres ; devant, une rangée de clous dans lesquels on enfonce les chandelles parfumées que les soldats font brûler en l'honneur de *Kouan Ti*. On rencontre encore quelquefois des dessins coloriés représentant le dieu de la guerre, dans des maisons particulières ; les Chinois prétendent que la vue de ces images d'Épinal peut, à un moment donné, leur donner le courage nécessaire à l'accomplissement d'une entreprise quelconque [1].

1) Ajoutons que *Kouan-ti* a été choisi comme patron par les propriétaires des *Tang-p'ou*, ou monts-de-piété : « Il semble, dit le P. Leboucq, que les *Tang-pou*, dont l'établissement fut essentiellement philanthropique, auraient dû se choisir un patron parmi les célébrités célestes auxquelles une vie consacrée tout entière au service de l'humanité indigente a mérité les honneurs de l'apothéose. Mais leurs fondateurs, sans doute pour se dédommager de la réputation peu vaillante qu'on leur a faite, ont porté plus haut leurs prétentions et se sont mis sous la protection officielle du dieu Mars de l'empire. (*Lettres sur les Associations de la Chine*, p. 153.)

DE LA

COMPLEXITÉ DES MYTHES ET DES LÉGENDES

A PROPOS DES RÉCENTES CONTROVERSES SUR LA MÉTHODE EN MYTHOLOGIE COMPARÉE

Les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* connaissent déjà les termes du conflit qui divise à l'heure actuelle les mythologues les plus autorisés. Peut-être même commencent-ils à se lasser d'un débat dans lequel les deux parties ont été entendues et qui ne relève d'aucune autre juridiction que celle de l'expérience. Depuis le jour où le spirituel auteur de *Custom and Myth* a si brillamment inauguré la campagne contre ceux que l'on pourrait appeler les mythologues philologues, MM. Goblet d'Alviella, Tiele, Ch. Ploix ont successivement pris position dans la lutte par plusieurs articles dont le souvenir ne s'est sans doute pas effacé [1]. Sans prendre parti ni pour l'une ni pour l'autre des deux écoles rivales, la *Revue de l'Histoire des Religions*, ne pouvait rester étrangère à un débat qui concerne le principe même des études dont elle est l'organe, d'autant plus que son directeur actuel avait, dès son entrée en fonctions, re-

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, tome XI, p. 104 (résumé de *Custom and Myth* dans la Chronique); tome XII, p. 170 (art. de M. Goblet d'Alviella), p. 246 (M. Tiele); tome XIII, p. 1 (M. Ch. Ploix). — Voir quelques pages plus bas l'article de M. A. Lang.

connu l'importance croissante de ce que l'on appelle le folklore et manifesté l'intention d'accorder une plus grande place aux traditions et aux superstitions populaires[1].

On ne saurait méconnaître, en effet, le grand développement que l'étude des traditions et des superstitions populaires a pris durant les dernières années. Diverses sociétés de folkloristes se sont constituées dans la plupart des pays de l'Europe et, de toutes parts, surgissent des publications périodiques destinées à recueillir, avant leur complète disparition, les croyances, les mœurs, les coutumes et les pratiques qui subsistent dans les régions les plus arriérées de nos pays civilisés comme les témoins attardés de l'état primitif de non-civilisation. D'autre part, les documents sérieux sur les mœurs et les religions des peuples encore sauvages se sont multipliés, à mesure que se développait chez les peuples industriels et commerçants le besoin d'expansion vers de nouveaux débouchés, à mesure que les sociétés des missions étendaient leur activité, à mesure enfin que la passion des voyages d'exploration dans des milieux naguère encore inconnus gagnait un plus grand nombre de nos contemporains. Que l'on ajoute à ces divers ordres de considérations les progrès de l'anthropologie préhistorique, l'avènement de l'esprit positif et positiviste dans les sciences historiques comme dans les sciences naturelles, enfin l'influence de la philosophie évolutionniste anglaise, et l'on aura réuni les différents éléments qui expliquent la genèse de la méthode nouvelle, d'après laquelle il faut chercher l'explication des mythes et des légendes dans les traditions populaires et chez les sauvages, c'est-à-dire dans des phénomènes directement observables, plutôt que dans les applications de la philologie à la mythologie.

L'apparition de la méthode du folk-lore et de ce que j'appellerai de son vrai nom la mythologie évolutionniste sur la scène de l'histoire des religions, ne peut pas être consi-

1) Cf. tome IX, p. 2.

dérée comme un fait accidentel, uniquement dû au caprice de quelques littérateurs en quête d'originalité ou de quelques savants en proie à l'esprit taquin. Elle se rattache directement aux tendances générales de l'esprit contemporain; elle représente, n'en déplaise à ceux qui la dédaignent, un élément très sérieux dans la science des religions. Quand elle n'aurait inspiré que les travaux de M. E.-B. Tylor sur la *Civilisation primitive*, cela suffirait à la légitimer. Or, elle a déjà d'autres productions à mettre à son actif.

Mais, autant nous reconnaissons sa grande signification et autant nous attendons d'elle de fécondes lumières pour éclaircir le développement des mythologies et des religions primitives, autant nous nous refusons à suivre ceux de ses défenseurs qui, dans l'enthousiasme de leur foi récente, ne parviennent pas à ramasser assez de pierres pour lapider les philologues, lorsque ces derniers prétendent résoudre les questions mythologiques. Il faut, sans doute, ne voir dans cette exécution sommaire de ceux qui étaient hier encore les idoles de la science que la manifestation du zèle iconoclaste d'une école naissante. Les exagérations et les abus de la méthode philologique dans ses applications à la mythologie ont provoqué une réaction d'autant plus forte qu'elle avait affaire à plus forte partie. Que l'on prenne garde cependant de tomber d'un extrême dans l'autre et de compromettre des critiques justes par des jugements beaucoup trop absolus pour être équitables.

La nouvelle école nous paraît fondée, lorsqu'elle montre par la simple juxtaposition des résultats divergents, auxquels aboutissent les divers philologues dans l'explication d'un seul et même mythe, combien souvent des hypothèses fantaisistes se cachent sous la rigueur apparente de la philologie comparée. La méthode employée peut être rigoureuse, mais les éléments auxquels on l'applique sont instables. Pour expliquer un mythe par l'analyse des noms qu'il renferme, il ne suffit pas de connaître les lois qui président aux transformations phonétiques, alors même que ces lois

auraient le même caractère de nécessité que les lois du monde physique. Il faut encore choisir son point de départ, décider à quel nom se rattachera l'explication du mythe; il faut déterminer ensuite le sens généralement assez vague de la racine primitive à laquelle on s'arrête en dernière analyse. Bref, soit au point de départ, soit au point d'arrivée, l'arbitraire joue un rôle si considérable qu'à chaque instant leur raccordement par voie d'induction philologique n'est que l'application d'un raisonnement scientifique à des éléments sans consistance. Ainsi démontre-t-on par la statistique, en apparence la plus rigoureuse, des thèses contraires, suivant le point de vue auquel on se place. Nous pouvons nous dispenser d'insister sur ces critiques des folkloristes à l'adresse des philologues; elles ont été développées et jugées par M. Tiele dans son article sur le Mythe de Kronos (t. XII, p. 258).

Aussi bien n'est-ce pas sur le terrain de la théorie que je voudrais essayer de montrer l'exagération des attaques dirigées par la nouvelle école à sa devancière. Arrachons-nous un moment aux ardeurs de la controverse actuelle et regardons de plus haut le chemin parcouru par l'histoire des religions et spécialement par la mythologie comparée depuis cinquante ans. Comparons l'état où elle se trouvait avant l'application de la méthode philologique avec celui dans lequel nous la voyons maintenant. Eh! bien, je le demande à tout homme de bonne foi, n'est-il pas évident qu'elle a fait, dans cet intervalle, des progrès immenses; ou plutôt ne ressort-il pas avec une parfaite clarté de cet examen du passé, qu'il n'y a pas eu à proprement parler de mythologie comparée sérieuse avant l'intervention de la méthode philologique? Avant elle, ou bien l'on se renfermait dans l'étude d'une mythologie particulière sans se préoccuper des liens organiques par lesquels chaque mythologie tient à celles qui l'ont précédée ou qui l'ont entourée; ou bien on se livrait aux rapprochements et aux combinaisons les plus fantaisistes, sans méthode aucune, d'après les apparences les plus

superficielles et en dehors de tout contrôle scientifique. Rappelons-nous donc les assimilations d'*Abraham* et de *Brahm*, d'*Odin* et de *Bouddha*, les étymologies fantastiques grâce auxquelles *Priape* était mis en rapport avec *Apis*, tandis que *Bacchus* devenait le père ou le dieu de Cous (de *ab* ou *ba* et *Cous*). C'est la philologie comparée qui a banni, une fois pour toutes, du domaine de l'histoire ces jeux d'une imagination déréglée, parce qu'elle ne s'est pas bornée à en montrer l'absurdité — d'autres l'avaient fait avant elle — mais elle a substitué une méthode aux inspirations fantaisistes, et en condamnant ces dernières elle n'a pas méconnu ce qu'il y avait de fondé dans le sentiment que les religions et les mythologies ne peuvent être expliquées sinon par le rétablissement de leurs rapports organiques réciproques. C'est la philologie comparée, enfin, qui a établi la filiation des races dans l'histoire de notre vieux monde et qui a été pour tous la véritable initiatrice aux mystères du passé reculé de notre civilisation.

Quels que soient les abus ou les exagérations auxquels des philologues plus ou moins autorisés aient pu se livrer dans l'interprétation des mythes particuliers, il est parfaitement injuste de méconnaître les services inappréciables que la philologie comparée a rendus à la mythologie comparée, et l'on est bien obligé de les rappeler, puisque la réaction anti-philologique semble disposée à les oublier.

Nous assistons une fois de plus à ce spectacle étrange que des historiens se laissent entraîner par l'ardeur de la lutte jusqu'à devenir exclusifs, comme si l'histoire de toutes les sciences n'était pas la démonstration éclatante des erreurs de l'exclusivisme. Quand je lis ces condamnations sommaires de la philologie et ces glorifications du folk-lore, il me semble entendre les peintres ou les romanciers des écoles nouvelles qui s'imaginent avoir découvert la peinture et le roman. L'histoire des religions, bien jeune encore, a néanmoins déjà connu de nombreuses méthodes et de nombreux

systèmes. Chacun de ces systèmes a eu sa raison d'être; chacune de ces méthodes a rendu des services; mais systèmes et méthodes ont été trouvés faux ou insuffisants quand on a voulu les appliquer à toutes les questions soulevées par l'histoire religieuse. Pourquoi nous obstiner à ouvrir le sanctuaire des mythologies anciennes avec une seule et même clef? Les mythes et les légendes sont des produits de l'esprit humain, infiniment délicats et complexes, comme ces composés chimiques qu'il faut traiter successivement par différents réactifs afin de dégager les éléments multiples qui les constituent; il n'y a pas trop de toutes les méthodes et de tous les systèmes pour en saisir l'origine et pour en suivre l'histoire. Voilà ce que nous voudrions brièvement rappeler dans les considérations suivantes.

I

L'histoire de l'histoire des religions est pour le moins aussi instructive que l'histoire des religions elles-mêmes. Il ne s'agit pas ici — cela va sans dire — de l'exposer avec tous les développements que le sujet comporterait. Bornons-nous à signaler quelques-unes des principales tendances et quelques systèmes parmi les plus marquants, pour vérifier ce que nous avons affirmé dans les pages précédentes. Il ne sera pas difficile, en effet, de montrer comment, malgré leurs erreurs et malgré leurs lacunes, chacune de ces tendances et chacun de ces systèmes renfermaient une part de vérité, mais devenaient faux lorsqu'on voulait les appliquer à tous les mythes. Pour s'en convaincre, il suffit de prendre ses exemples dans les temps historiques, où nous pouvons suivre la genèse des mythes et des légendes sans recourir aux hypothèses, indispensables lorsqu'il s'agit de mythes préhistoriques.

Les philosophes et les historiens du XVIIIe siècle, pour autant du moins qu'ils étaient indépendants de la tradition

ecclésiastique, admettaient généralement une religion naturelle primitive, simple, juste et raisonnable, dont les diverses religions historiques avaient été la corruption. Les mythes et les légendes, d'après eux, étaient des inventions des poètes, des sages ou des prêtres, destinées à charmer l'imagination ou à servir les intérêts des gouvernants et du clergé. Moins éloignés des idées traditionnelles qu'ils ne le croyaient eux-mêmes, ces hardis philosophes se bornaient à qualifier de religion naturelle ce que l'Église appelait révélation primitive, et ils attribuaient tout simplement à l'habileté de certains politiques ou à l'égoïsme des prêtres les corruptions de la pureté initiale que l'Église attribuait au péché originel et à la perversité du cœur humain. De nos jours on a renoncé depuis longtemps à l'explication du XVIIIe siècle sur l'origine des mythes. Il n'en est pas moins vrai qu'elle est fondée dans certains cas. Il y a des légendes qui ne peuvent pas s'expliquer par une autre méthode. Tout le monde connaît l'histoire de cet Alexandre le Paphlagonien que Lucien nous a racontée; tout le monde sait comment ce vulgaire charlatan fonda le culte et l'oracle d'Abon, en déposant de nuit un serpent apprivoisé dans un œuf de cygne et en faisant accroire le lendemain que ce serpent était l'incarnation d'un fils d'Esculape. A l'endroit même il fonda un temple et jamais médecin n'eut une pareille clientèle. Le nouveau dieu reçut le nom de Glycon; il eut ses fêtes et ses mystères, et il n'y a aucun doute que le dieu et sa légende ne fussent l'œuvre d'un charlatan.

Il ne manque pas non plus de légendes de saints qui n'ont d'autre origine que l'intérêt ecclésiastique. Chacun, dit le proverbe, prêche pour son saint. Les paysans de Bohême s'adressent à saint Jean Népomucène quand leurs terres souffrent d'une sécheresse prolongée, et la liste est longue des miracles par lesquels il a prouvé sa puissance à de nombreux fidèles. La légende nous apprend qu'il fut jeté dans la Moldau en 1383, par ordre du méchant roi Wenceslas, parce qu'il ne consentit pas à divulguer les secrets de la reine

Jeanne dont il était le confesseur. L'histoire nous dit que la reine Jeanne mourut en 1386, et que Jean de Pomuk, vicaire général de l'archevêque de Prague, fut noyé en 1393 par ordre du roi Wenceslas qui n'aimait pas l'archevêque. C'est le clergé bohémien qui a forgé la légende du martyre provoqué par le refus de trahir le secret de la confession, soit, comme le veut le docteur Otto Abel, pour opposer à la mémoire vénérée de Jean Huss le prestige d'un prêtre martyr, soit tout simplement pour glorifier les vertus ecclésiastiques. Est-ce à dire que toutes les légendes et tous les mythes aient été inventés par des prêtres?

Laissons de côté le système de mythologie astronomique de Dupuis, comme personne ne contestera qu'il y a des mythes solaires ou astronomiques et que, d'autre part, personne ne reprendrait à son compte, aujourd'hui, le système complet de l'ingénieux mythologue ; passons directement à l'école de Creuzer et de la mythologie symbolique. Certes, elle a bien vieilli, la bonne théorie romantique de ceux qui trouvaient dans tous les mythes les symboles de profondes spéculations métaphysiques ou l'illustration populaire des hautes vérités religieuses et morales. Gardons-nous bien cependant de la tourner en ridicule. Il est clair qu'il y avait quelque naïveté à retrouver la métaphysique allemande dans les grossiers récits des religions primitives ; mais tous les mythes et toutes les légendes ne sont pas nés chez les non civilisés. Dans les temps de civilisation plus avancée, partout où il y a eu des philosophes ou des théologiens désireux de concilier des traditions anciennes avec des convictions plus récentes, il y a eu non seulement des interprétations symboliques de mythes antérieurs, mais encore une véritable formation de mythes symboliques. Voyez les systèmes gnostiques ; ce sont de véritables mythologies où toutes les entités divines sont des abstractions personnifiées avec une histoire tissée de symboles. Les systèmes gnostiques, dira-t-on, ne sont pas des religions ; ce sont des conceptions philosophiques. L'objection ne porte pas, d'abord parce que pour leurs adeptes ce

furent des systèmes religieux bien plutôt que philosophiques, ensuite parce que le néoplatonisme rentre, sous ce rapport, dans la même catégorie que les systèmes gnostiques, et que, si nous ne craignions pas d'aborder un domaine dont nous nous tenons volontairement éloignés dans cette Revue, il ne nous serait pas difficile de montrer comment le symbolisme gnostique et néoplatonicien a fini par se fixer dans une véritable religion avec ses légendes et ses drames divins.

Appliquons maintenant le même traitement aux systèmes ou aux méthodes qui sont encore discutés de nos jours et qui se sont succédé pendant les cinquante dernières années, c'est-à-dire jugeons-les d'après leur application aux mythes et légendes d'une époque pour laquelle nous disposons de moyens de contrôle. Nous aboutirons toujours au même résultat ; ces systèmes et ces méthodes se justifient dans certains cas et sont insuffisants, lorsqu'on prétend s'en servir pour tout expliquer. Il est indiscutable que certains mythes ou certaines légendes ne sont que l'illustration d'événements historiques dont l'imagination populaire a été vivement affectée ; telles les légendes qui forment le cycle épique dont Charlemagne occupe le centre. D'autres ne sont que l'interprétation populaire de quelque maxime ou de quelque objet qui figurait parmi les attributs de l'être divin ; les innombrables légendes groupées autour de la croyance que saint Pierre est le portier du paradis, et cette croyance elle-même, n'ont pas d'autre origine que les paroles du Christ dans les évangiles : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux », et ces paroles, qu'elles soient authentiques ou non, sont une simple métaphore dans un dialogue où Jésus compare le royaume de Dieu à une maison. Les mythologues de l'école d'Otfried Müller qui cherchent dans l'archéologie et dans l'histoire la connaissance des incidents, des pratiques, des coutumes locales, des dispositions géographiques, en un mot du milieu matériel et moral dans lequel le mythe s'est développé, pour en déduire l'explication des détails du récit mythique, trouvent dans l'étude des légendes chrétiennes de nombreuses

confirmations de leur méthode. Elle est loin cependant de suffire à tout. Pour nous en tenir à l'exemple que nous venons de citer, la cause occasionnelle de la légende de saint Pierre est sans doute la déclaration du Christ dans les évangiles; mais les paroles de Jésus n'eussent jamais provoqué la légende si les populations chrétiennes n'avaient pas cru à la réalité d'un paradis; et cette croyance-là tient à des causes autrement profondes que celles dont l'archéologie ou l'histoire nous rendent témoignage.

M. Herbert Spencer a ressuscité l'évhémérisme et l'a paré de toutes les richesses de sa dialectique érudite. Ici encore l'histoire connue, l'histoire contrôlable nous montre de la façon la plus claire que de nombreux cultes, des légendes de la plus haute importance dans l'histoire religieuse de l'humanité ont eu pour point de départ la glorification d'un ancêtre. Tout le monde connaît le culte des empereurs à Rome et dans l'empire romain tout entier; les meilleurs d'entre eux, Auguste, Marc-Aurèle, furent adorés bien longtemps après leur règne par des fidèles qui ne pouvaient plus être guidés par des mobiles intéressés. De nos jours encore les religions les plus importantes, la religion chinoise, le bouddhisme, le christianisme lui-même reposent, pour une grande part, sur la glorification d'un ou de plusieurs ancêtres. S'ensuit-il que toutes les religions aient semblable origine, ou que les religions énumérées ci-dessus n'aient pas d'autre raison d'être que la vénération des ancêtres ? En aucune façon. L'évhéméristе le plus audacieux serait fort en peine, je suppose, pour rattacher le culte du Saint-Esprit à la vénération d'un ancêtre quelconque.

N'oublions pas enfin le système des philologues d'après lesquels les mythes ne sont que le produit de l'altération du langage à la suite des migrations des peuples. Les descriptions dramatiques des phénomènes naturels, n'étant plus comprises par les descendants de ceux qui les avaient inventées, sont considérées par eux comme des récits d'événements réels. Le sens des mots s'étant oblitéré, des noms communs ou des

qualificatifs deviennent des noms propres ; et voilà le mythe constitué avec ses personnages. Que l'on ait abusé de ce genre d'explications, là n'est pas la question. Mais qu'après l'avoir salué avec enthousiasme, l'histoire des religions doive maintenant le repousser avec dédain, c'est ce que nous ne saurions admettre. Voyez la légende de sainte Cécile ; on y saisit sur le vif la formation d'un récit légendaire par suite d'une description mal comprise et de l'altération du sens des mots. Comment cette vierge martyre est-elle devenue la patronne des musiciens et reçoit-elle encore de nos jours de nombreux hommages en cette qualité ? La seule explication possible est la suivante. Dans les *Actes* de sainte Cécile, l'un des romans d'hagiographie les plus émouvants et les plus populaires, il était dit que la future sainte, obligée par ses parents au mariage quoiqu'elle se fût donnée sans réserve à Dieu, ne prit aucune part aux réjouissances des noces, mais qu'elle chantait des cantiques au Seigneur, tandis que les instruments faisaient retentir leurs accords profanes : *cantantibus organis, Cæcilia Domino decantabat.* Plus tard, lorsque l'usage des orgues se fut répandu dans l'Église et que la connaissance du latin se fut altérée, on ne mit pas en doute que les *organa* ne fussent des orgues et que sainte Cécile n'eût chanté les louanges du Seigneur en s'accompagnant sur l'orgue. D'après une légende du XIVe siècle, elle aurait même demandé la grâce de jouer de l'orgue une dernière fois, le jour de sa mort, et après avoir fait entendre les harmonies célestes dont son âme était inspirée, elle aurait brisé l'instrument afin qu'il ne servît plus à des usages profanes. Qui n'a vu la reproduction de l'admirable tableau dans lequel Raphaël a représenté les anges du ciel chantant en chœur pour la sainte artiste ? Voilà une légende complète, l'une des plus charmantes et des plus poétiques de la tradition ecclésiastique, provenant de la mauvaise interprétation d'un récit imaginaire touchant une personne qui n'a peut-être jamais existé [1]. Certes, il n'en résulte pas que tous les mythes

1) L'existence de sainte Cécile ne nous est connue que par ses *Actes*, datant

et toutes les légendes soient susceptibles d'une explication analogue; mais on est mal venu à prétendre qu'elle ne puisse jamais être fondée.

Bref, plus on multiplie ses études mythologiques, plus aussi l'on s'aperçoit qu'il n'y a rien de moins conforme au génie de la mythologie et des légendes que l'uniformité. Deux légendes offrant entre elles les plus étroites ressemblances peuvent avoir des origines tout à fait distinctes. Nous sommes ici dans le domaine de l'imagination, avec toutes ses variétés et tous ses caprices; nous avons affaire à la végétation touffue de la nature librement épanouie, et nous aurions grand tort de vouloir à tout prix y retrouver la majestueuse régularité des parcs dessinés par Lenôtre. Tel mythe est l'œuvre d'un poète, tel autre vient d'un orateur trop zélé pour la gloire de son dieu. Telle légende a pour point de départ la glorification d'un ancêtre, telle autre n'est que le résultat de l'interprétation défectueuse d'un récit traditionnel. Tantôt c'est l'histoire, tantôt la nature avec le cortège d'esprits qui l'animent aux yeux de l'homme inculte, tantôt encore c'est une simple ressemblance entre un objet matériel et un être vivant ou bien encore c'est un attribut de la divinité qui donne naissance au mythe. Ne soyons donc pas exclusifs dans l'application des diverses méthodes qui se disputent le privilège de nous faire comprendre la genèse des mythes et des légendes. La meilleure est, dans chaque cas particulier, celle qui fournit l'explication la plus simple et qui nécessite le moins d'hypothèses. Et pour en revenir à la discussion qui

certainement de deux cents ans après son martyre supposé. La translation de son corps, en 817, par le pape Pascal Ier, même après les découvertes de M. de Rossi dans le cimetière de Calliste, prouve simplement qu'au IXe siècle on croyait à l'existence d'une martyre appelée sainte Cécile au IIe siècle, ce qui n'a rien de surprenant, puisqu'à cette époque ses *Actes* étaient déjà répandus. S'il est vrai, comme on l'admet aujourd'hui, que l'emplacement du cimetière de Calliste appartenait à l'illustre famille des Cæcilii, il ne serait pas invraisemblable que la vierge martyre dont nous parlent les *Actes*, ne soit autre chose que la personnification de la famille qui fournit le tombeau dans lequel les évêques de Rome et tant d'autres martyrs furent déposés.

nous a servi de point de départ, sachons reconnaître que la méthode des folkloristes et celle des philologues ne s'excluent en aucune façon. Le tout est de les employer à propos.

II

Il y a plus. Non seulement les mythes et les légendes ne se sont pas tous formés ni développés d'après un procédé uniforme, non seulement ils ont des origines variées, mais en outre le même mythe, la même légende, le même dieu comprennent le plus souvent des éléments légendaires distincts par leurs origines et qui se sont greffés les uns sur les autres jusqu'à ce qu'un poète, un théologien ou simplement l'instinct de la foule les aient si bien soudés qu'ils semblent ne plus former qu'un seul tout. L'esprit des hommes, à l'âge du mythe ou de la légende, n'est pas analytique comme l'esprit du savant ou du critique moderne. Le païen, même instruit, n'éprouve aucun scrupule à combiner autour d'un de ses dieux des légendes ou des mythes qui ont originairement appartenu à des dieux complètement distincts. Voyez la société romaine au temps de sa splendeur. Elle a élevé cette combinaison de dieux et de légendes à la hauteur d'un principe philosophique. Elle est syncrétiste le sachant et le voulant. Mais la même disposition existe à l'état inconscient chez tous les polythéistes. César et Tacite eux-mêmes n'hésitent pas à idendifier les dieux gaulois ou germains avec les dieux romains, et du même coup toutes les légendes qui appartenaient en propre à ces dieux barbares sont destinées à passer au compte de Jupiter, d'Apollon, de Mercure ou de Minerve.

L'Église catholique n'a pas agi autrement. Le pape Grégoire le Grand recommandait d'élever un sanctuaire chrétien partout où subsistaient des autels païens encore considérés de son temps. L'Europe est remplie de saints et de saintes qui ont pris la place d'anciennes divinités locales, héritant à la fois de leurs pouvoirs surnaturels et d'une partie de leurs légendes.

Cependant la légende du saint chrétien est rarement la simple reproduction de celle du dieu païen ; le christianisme a marqué celle-ci de son empreinte ou même, le plus souvent, il s'est borné à lui emprunter quelques traits particuliers. Pour s'expliquer l'origine de la légende chrétienne il ne suffira donc pas de rechercher le sens primitif du nom du saint ou de reconnaître la singularité locale qui a déterminé la fixation d'un culte païen à cet endroit. Il faudra recourir aux diverses méthodes préconisées par les mythologues et les appliquer successivement aux différents éléments de la légende.

Un exemple fort curieux de la formation complexe de certaines légendes nous est fourni par celle de Saint-Denys. On lit, dans le *Martyrologe romain*, à la date du 9 octobre : « A Paris, fête des saints martyrs Denys de l'aréopage, évêque, Rustique, prêtre, et Eleuthère, diacre. Denys, baptisé par l'apôtre Paul, fut ordonné premier évêque d'Athènes. Dans la suite, il vint à Rome et fut envoyé, par le pape saint Clément, en Gaule pour y prêcher l'Évangile. Il se rendit à Lutèce où, après avoir, pendant quelques années, rempli fidèlement sa mission, il fut condamné, par le préfet Fescenninus, à souffrir divers supplices, puis à avoir, avec ses compagnons, la tête tranchée[1]. » Cette notice commémorative ne mentionne pas la partie de la légende postérieure au supplice. On sait, en effet, que saint Denys, après la décollation, se relève, prend, de sa main bienheureuse, sa tête séparée du corps, l'entoure de son bras et descend ainsi la colline de Montmartre l'espace de deux mille pas. Les païens veulent faire disparaître son corps dans la Seine pour empêcher que les chrétiens ne lui rendent hommage ; mais, grâce à une dame païenne, appelée Catulle, les persécuteurs sont distraits ;

1) *Mart. Rom.*, VII idus octobris. — Cf. *Les Origines de l'Église de Paris*, par M. l'abbé Eugène Bernard (Paris, 1870), la meilleure œuvre de la critique catholique moderne sur l'introduction du christianisme à Paris. La légende de saint Denys aréopagite est traitée comme elle le mérite par le savant abbé.

saint Denys et ses compagnons sont ensevelis provisoirement dans un champ voisin de Paris qui devient, de ce fait, d'une fertilité extraordinaire. Dès que la persécution est terminée, la fidèle païenne élève un mausolée à l'endroit même où reposent les martyrs[1] ; d'après la *Vie* de sainte Geneviève (probablement du VIe siècle), c'était dans un lieu appelé *vicus catholacensis*, et sainte Geneviève y fit construire, par le peuple de Paris, une basilique[2]. Ultérieurement, le corps de saint Denys a été conservé dans l'abbaye de ce nom ; mais diverses autres églises prétendent également à cet honneur, entre autres celle de Saint-Emeran à Ratisbonne, et, à ne juger que d'après les miracles accomplis par saint Denys dans les divers sanctuaires où l'on prétend posséder ses dépouilles mortelles, on sera fort embarrassé pour décider où est le saint authentique[3].

1) Voyez le *Martyrion de saint Denys*, attribué à saint Méthode (*Bollandistes*, t. IV, oct. 9, *Sanctus Dionysus Areopagita*, p. 709), et les *Actes amplifiés de saint Denys* (*ibidem*, p. 792). — Cf. Eugène Bernard, *O. c.*, p. 330.

2) Voyez la *Vie de sainte Geneviève de Paris*, 15. — Cf. Ch. Kohler, *Étude critique sur le texte de la Vie latine de sainte Geneviève de Paris* (Paris, Vieweg, 1881). M. Kohler assimile le Vicus catholacensis à Montmartre ; mais c'est là une simple hypothèse.

3) Voyez les diverses versions du transfert du corps de saint Denys à Saint-Emeran de Ratisbonne, en 895, dans le *Rec. des Hist. de France*, IX, p. 62 et 102. Le pape Léon IX, en 1048, déclara officiellement que le corps conservé à Ratisbonne était authentique. Là-dessus, grand émoi à Saint-Denis. La châsse du saint fut ouverte ; ses os furent trouvés au grand complet, et ils dégagèrent une odeur si suave que tous les assistants reconnurent à ce symptôme l'authenticité du corps conservé à l'abbaye. Innocent III, brochant sur le tout, constate, dans une bulle de janvier 1216, que l'opinion est partagée sur l'authenticité du corps conservé à Saint-Denis. Est-ce bien celui de Denys l'aréopagite ? Pour lever toute espèce de doute, il envoie au monastère de Saint-Denis le sacré corps du bienheureux Denys que le cardinal-prêtre du titre de Saint-Marcel a rapporté de Grèce, où il s'était rendu en qualité de légat du siège apostolique, « afin, dit-il, que vous possédiez les reliques des deux, et qu'ainsi il n'y ait plus le moindre doute que celles de Denys l'aréopagite sont bien réellement dans votre monastère. » — Il est vrai que, vers l'an 1206, l'évêque de Soissons, Nivelon de Cerisy, revenant de croisade, rapporta, parmi beaucoup d'autres reliques, la tête de saint Denys l'aréopagite, et qu'il l'offrit à l'abbaye cistercienne de Longpont, d'où elle passa à l'église paroissiale de Longpont, près Villers-Cotterets. C'est là qu'elle se trouve encore de nos jours

Il est plus intéressant de décomposer la légende et de rechercher comment les divers éléments qu'elle renferme se sont combinés, malgré la diversité de leurs origines, au point de former une des traditions légendaires les plus populaires. On y distingue, de prime abord, deux parties, la première concernant Denys de Paris, la seconde Denys l'aréopagite. Occupons-nous d'abord de la première.

Denys de Paris est un personnage passablement énigmatique. Ce que l'on sait de plus clair sur son compte, c'est que l'on n'en sait rien. Grégoire de Tours, à la fin du VIe siècle, est le premier à le faire connaître. Il raconte, dans son *Hist. des Francs* (I, 28) que sous le règne de Decius, alors que la persécution sévissait contre les chrétiens, sept évêques furent envoyés dans les Gaules pour y propager l'Évangile. L'évêque Dionysius était destiné aux Parisiens. Après avoir subi divers tourments pour la cause du Christ, il fut mis à mort par le glaive. Il résulte, d'autre part, d'un passage de son livre sur la *Gloire des confesseurs* que, dans sa pensée, les évêques susmentionnés avaient été envoyés en mission par les évêques de Rome eux-mêmes.

Grégoire de Tours, malgré la crédulité illimitée dont il fait preuve, est un témoin précieux des événements et surtout de l'état moral de son temps et de son milieu. Quant à ses renseignements sur l'histoire antérieure, ils n'ont jamais passé pour avoir une autorité bien considérable. Il nous apprend de quelle façon ses contemporains les plus éclairés se représentaient les événements antérieurs à leur époque. Tout ce que l'on peut déduire par conséquent du témoignage de Grégoire de Tours, c'est qu'à la fin du VIe siècle on croyait, à Paris et dans la Gaule franque, à la fondation de l'Église de

(Cf. l'abbé Bernard, *O. c.*, p. 412, note 2). — Enfin, Tillemont (*Hist. Eccl.*, IV, p. 450) nous apprend que les os de saint Denys et de ses compagnons, saint Rustique et saint Eleuthère, furent transportés, en 859, à Nogent, à cause des Normands, qu'une nouvelle translation eut lieu en 887, à Reims, et que Charles le Simple offrit en cadeau à l'empereur Henri une main de saint Denys enchâssée d'or et de pierreries.

Paris par un évêque appelé Dionysius, envoyé aux Parisiens par un évêque de Rome vers le milieu du IIIe siècle, et que l'on croyait aussi au martyre de ce premier apôtre des Parisiens. La même conclusion ressort, d'ailleurs, de la vie de sainte Geneviève qui semble dater de la même époque. Quant aux *Actes* de saint Denys, même dans la version primitive, ils n'ont aucune valeur historique. Ils ne datent que du VIIe ou du VIIIe siècle. Leur auteur prend soin de nous avertir lui-même qu'il a reproduit les traditions ayant cours de son temps et qu'il n'a pas utilisé de documents antérieurs ; en outre, la comparaison avec d'autres actes composés dans les derniers temps des rois mérovingiens prouve que l'auteur leur a fait de nombreux emprunts [1].

Dans ces conditions, on a même pu se demander, non sans apparence de raison, s'il y a jamais eu un saint Denys dans la réalité. Quelques historiens ont considéré la vénération dont il fut l'objet dès l'époque mérovingienne comme le travestissement chrétien du culte du Bacchus ou Dionysos païen. Le saint et le dieu portent le même nom ; les compagnons que la tradition adjoint à saint Denys portent des noms qui étaient en usage dans les fêtes dionysiaques ; Eleuthère est une dénomination de Bacchus et Rustique rappelle les Rustica ou Ruralia, c'est-à-dire les fêtes de Bacchus. La date à laquelle on place généralement le martyre de saint Denys coïncide avec l'époque à laquelle l'empereur Probus réintroduisit la culture de la vigne dans le centre de la Gaule. La fête de saint Denys est célébrée le 7 octobre, le jour même où l'on célébrait les fêtes des vendanges ; le souvenir de ces fêtes païennes s'est perpétué jusqu'au XVIIIe siècle parmi les vignerons des environs de Paris. Le nombre sept y était en honneur, de même que dans la tradition relative à la mission du premier évêque de Paris. Le corps de saint Denys féconde la terre où il repose, de même que le Dionysos païen répand la fécondité et la vie. Saint Denys porte sa tête après la décollation, de même que,

1) Cf. Tillemont, *Hist. Eccl.*, IV, p. 712. Bernard, *O. c.*, p. 271 et suiv.

dans les mystères dionysiaques, le corps coupé en morceaux de Bacchus était censé reprendre vie, et l'emblème d'une tête sans tronc se retrouve souvent sur les objets qui servaient au culte de Dionysos[1].

L'ensemble de ces coïncidences et de ces analogies ne laisse pas d'être significatif. Quand le premier témoignage historique sur l'existence d'un homme date de plus de trois siècles après le moment où il a vécu, quand ce témoignage provient d'un auteur sans aucune critique comme Grégoire de Tours, on a bien le droit de ne lui accorder qu'une médiocre confiance et de reconnaître quelque valeur à l'ensemble des observations que nous avons énumérées. L'histoire ultérieure de la légende, beaucoup mieux documentée, nous offre des phénomènes encore bien plus étonnants que la métamorphose d'un dieu païen en saint chrétien. La question mériterait d'être approfondie.

Bornons-nous à constater que, dans l'état actuel des recherches, elle n'est pas susceptible d'une solution définitive. Les dispositions et les convictions générales de chaque juge ont, jusqu'à présent, dicté sa réponse. Jusqu'à plus ample démonstration du contraire, il convient de s'en tenir à l'existence d'un apôtre des chrétiens dans le Parisis pendant la seconde moitié du IIIe siècle. Il ne semble pas que l'on puisse s'expliquer autrement l'origine de la tradition qui se répandit certainement avant le VIe siècle ; elle n'offre pas d'invraisemblance, lorsqu'on la prend ainsi sous la forme la plus simple et que l'on n'attribue pas à cette première prédication du christianisme un succès bien considérable. Mais, même en admettant l'existence réelle d'un missionnaire appelé Dionysos, et j'ajouterais volontiers, *surtout* si l'on admet l'apostolat d'un chrétien de ce nom pendant la seconde moitié du IIIe siècle, il est fort probable que le culte du dieu païen ne laissa pas d'exercer une certaine influence sur la formation de la légende, et que la coïncidence fortuite ou intentionnelle

1) Cf. Dulaure, *Histoire de Paris*, 2e édition de 1823, I, p. 217 et suiv.

des fêtes a concouru à la popularité du premier évêque de Paris, comme plus tard la vénération toute particulière qu'il inspira aux princes francs fut, pour son culte, un grand élément de succès.

Nous n'avons pas à nous occuper des nombreux miracles qui furent attribués à saint Denys vivant, et plus encore à ses reliques. Les miracles poussent sur les légendes des saints comme les fleurs sur un arbre. Tenons-nous en au tronc. A mesure que l'influence de l'Église romaine grandit et que son prestige devint plus considérable, les Églises d'Occident s'efforcèrent de rattacher leurs origines à l'un des premiers évêques de Rome ; d'autre part, on sait combien les églises tenaient à se donner une origine apostolique ou du moins à saluer comme leur fondateur un disciple immédiat des apôtres. C'est ainsi que déjà Grégoire de Tours, quoiqu'il n'en parle pas dans le passage principal touchant la mission de saint Denys et de ces compagnons, considère comme chose naturelle qu'ils ont tous été envoyés dans les Gaules par les évêques de Rome. Plus tard, la généalogie spirituelle de saint Denys se précise encore. Avant même qu'il ne soit confondu avec saint Denys l'aréopagite, il est présenté comme un disciple de l'évêque romain, Clément, lequel est, lui-même, disciple de Paul et successeur de Pierre. Il semble que, dans l'Église franque, Clément ait été le pape par excellence du premier siècle, celui qui devait être considéré comme le père spirituel de la plupart des églises.

D'autre part, le symbolisme des représentations figurées qui furent elles-mêmes souvent inspirées par des modèles païens se manifestait, entre autres particularités, dans la représentation des martyrs avec les insignes de leur passion à la main. C'est ainsi que les artistes francs furent probablement amenés à figurer saint Denys décapité avec sa tête dans la main, d'autant plus que, si les fêtes du culte de Dionysos exercèrent une certaine influence sur la fête concomitante de saint Denys, les représentations de têtes coupées et enguirlandées qui abondent sur les objets usités dans les cérémonies

bacchiques, leur fournirent le modèle d'une tête coupée, vivante et entourée d'une couronne. Dans la légende, on commença par une hyperbole en disant que Denys et ses compagnons moururent d'une façon si glorieuse que, même après la décollation, leur langue palpitante semblait encore confesser le Seigneur. Puis, comme cette merveille ne suffisait plus à l'imagination blasée des chrétiens nourris de miracles bien autrement stupéfiants, on en vint à interpréter la représentation de saint Denys en racontant qu'après son supplice il s'était promené, en portant sa tête sur sa main, juqu'à l'endroit où il lui convenait d'être enterré. Il ne manque pas de saints porte-tête ; mais aucun d'entre eux n'est devenu aussi célèbre que saint Denys, et pour plusieurs, il est possible que l'exemple de celui-ci ait été contagieux[1].

La légende en était là de son développement quand de nouvelles complications surgirent, qui devaient lui donner un tour tout à fait original. Depuis l'avènement de Pépin le Bref et surtout depuis Charlemagne, les relations entre les princes francs et la cour grecque de Byzance étaient devenues plus nombreuses ; les diplomates byzantins auraient volontiers infusé à l'empire d'Orient un peu de ce sang vigoureux qui coulait dans les veines des chrétiens francs. Entre autres amabilités à l'adresse des princes dont ils convoitaient l'alliance, les empereurs grecs leur envoyèrent des exemplaires des œuvres de ce saint Denys, dit l'aréopagite, qui jouissait, depuis la fin du VIe siècle, d'une réputation éclatante dans la chrétienté orientale.

Avant de rechercher les motifs auxquels ils obéirent en cette circonstance et les conséquences de leur envoi, il convient de rappeler en quelques mots les origines de cet autre saint Denys et des œuvres qui lui sont attribuées. D'après

1) En voici quelques-uns recueillis chez divers auteurs : saint Nicaise, premier évêque de Rouen ; saint Lucien, à Beauvais ; saint Lucain, à Paris ; saint Clair, à Saint-Clair-sur-Epte ; saint Principin, à Souvigny-en-Bourbonnais ; sainte Valérie, dans le Limousin ; saint Yon, etc.

le livre des *Actes des Apôtres* (XVII, 34) la prédication de Paul n'eut pas grand succès à Athènes, mais l'apôtre des gentils aurait cependant réussi à gagner au christianisme un membre de l'aréopage, appelé Denys, et une femme, appelée Damaris. Ce Denys aréopagite est censé avoir été le premier évêque d'Athènes (d'après Denys de Corinthe, dans Eusèbe *H. E.*, IV, 23). L'existence de cet aréopagite est problématique. Il est invraisemblable qu'un personnage de cette importance ait été converti par l'apôtre Paul et surtout qu'il ait été le premier conducteur d'une communauté chrétienne dans une ville aussi considérable, sans que le souvenir en ait été conservé autrement que par un extrait d'une épître de Denys, évêque de Corinthe, à la fin du IIe siècle, cité par Eusèbe. D'ailleurs, le christianisme ne rencontra pas à Athènes un terrain favorable. Quoi qu'il en soit, il est absolument établi que les écrits mystiques répandus plus tard sous son nom, ne sont pas de lui. Les traités sur la *Hiérarchie céleste*, sur la *Hiérarchie ecclésiastique,* sur les *Noms divins,* sur la *Théologie mystique* sont l'œuvre d'un philosophe néoplatonicien de la fin du IVe ou du milieu du Ve siècle, au plus tôt. Ils ont été inspirés par le désir de montrer que le christianisme contient la quintessence des mystères antiques, c'est-à-dire la vérité religieuse et la vérité philosophique combinée dans une intuition supérieure. Dès le milieu du VIe siècle, ils sont exploités par les théologiens dans les controverses christologiques, et à partir de cette époque, ils sont universellement considérés comme des écrits d'une haute autorité.

Mais pourquoi Michel le Bègue envoya-t-il, en 827, un exemplaire des œuvres de saint Denys l'aréopagite à Louis le Débonnaire? Était-ce simplement pour lui faire connaître l'un des produits les plus estimés de la littérature chrétienne de l'Orient? N'était-ce pas plutôt pour convaincre l'empereur que, dès les origines de l'Église, la Grèce avait entretenu des rapports suivis avec la Gaule et pour lui montrer les liens spirituels existant de longue date entre les deux régions?

Louis le Débonnaire, en effet, avait une grande dévotion pour saint Denys de Paris; quand il reçut le présent de Michel le Bègue il ne mit pas en doute que les traités de l'Aréopagite ne fussent l'œuvre de son saint favori; il les fit porter à l'abbaye de Saint-Denis; il les fit traduire, et, quelques années plus tard, il chargea Hilduin de recueillir tout ce que l'on pouvait connaître de saint Denys, soit d'après ses œuvres grecques, soit d'après les écrits des Latins [1]. Hilduin ne laissa pas échapper une aussi belle occasion d'exalter la gloire du patron de son monastère et de plaire à un prince envers lequel il avait eu des torts sérieux. Il fut, dès lors, établi que saint Denys l'Aréopagite et saint Denys de Paris n'avaient été qu'un seul et même personnage. Joignant la légende grecque à la légende franque, il raconta la haute naissance de saint Denys à Athènes, son voyage à Héliopolis, avant la conversion, pour étudier l'astrologie, sa conversion, son ordination par saint Paul en qualité d'archevêque d'Athènes, ses prédications, le choix d'un autre évêque pour tenir sa place, son arrivée à Rome après l'arrestation de Pierre et de Paul, sa mission dans les Gaules par le pape Clément, et enfin les nombreux miracles opérés par le saint personnage à toutes les étapes de son existence et après son martyre.

La responsabilité littéraire de cette... confusion remonte à Hilduin. Peut-être la responsabilité politique doit-elle être laissée aux Grecs. Ce sont eux, en effet, qui présentèrent les traités de l'Aréopagite la veille de la fête de saint Denys de Paris. Le bon empereur accepta sans difficulté l'identification, et l'abbé diplomate ne demanda pas mieux que de la défendre. Il ne réussit pas, il est vrai, à l'élever au-dessus de toute contestation; mais la légende, telle qu'il l'a constituée, n'en a pas moins pénétré dans le *Martyrologe romain*. Supposons une légende analogue, répandue chez des

1) Voyez la lettre adressée par Louis le Débonnaire à Hilduin, et la réponse de celui-ci, en tête des *Aréopagitiques*, dans Migne, *Patrol. latine*, t. CVI.

peuples et à une époque sans esprit critique ; il est certain qu'elle sera universellement admise, comme elle l'a été chez nous par la généralité des fidèles dénués d'instruction, jusqu'à ce que le culte de saint Denys ait été délaissé pour celui d'autres saints d'un style plus moderne. Or, voyez combien d'éléments divers et combien de causes variées ont contribué à sa formation : il y a d'abord deux légendes complètement indépendantes l'une de l'autre ; la première, relative à Denys de Paris, repose sur un personnage historique, s'enrichit d'éléments naturistes empruntés à un culte païen à cause de la similitude des noms et de la coïncidence, fortuite ou intentionnelle, des fêtes du saint chrétien et du saint païen ; elle se transforme encore sous l'action de la tendance qui pousse les églises franques à rattacher leurs origines à Rome et aux disciples immédiats des apôtres, c'est-à-dire en vertu de cette tendance générale de toute association — famille, société politique ou religieuse — à reculer ses origines afin de se donner plus d'autorité et de prestige. Enfin, la mauvaise interprétation d'une représentation figurée du saint, laquelle est, elle-même, plus ou moins influencée par des modèles païens, donne naissance au miracle le plus saisissant du récit légendaire. La seconde légende, celle de l'Aréopagite, a pour fondement la conversion d'un Athénien par l'apôtre Paul. L'Église fait de cet Athénien un personnage considérable ; il devient bientôt l'évêque, plus tard même l'archevêque, de la communauté athénienne naissante, en vertu de la disposition naturelle aux hommes sans culture historique à se représenter que les institutions qu'ils connaissent ont, dès l'origine, existé sous la forme où ils les voient fonctionner de leur temps. L'imagination populaire enrichit de récits merveilleux l'histoire de ce vénérable personnage. Plus tard, un penseur mystique de grande valeur place, plus ou moins ouvertement, sous le patronage de cet Athénien converti dès l'origine de l'Église par l'apôtre Paul lui-même, les spéculations théologiques dans lesquelles il combine la doctrine chrétienne avec la philosophie antique telle que l'enseigne

l'école néoplatonicienne d'Athènes. Le néophyte inconnu du Ier siècle devient un philosophe mystique du Ve siècle, sans provoquer beaucoup de réclamations, et sans qu'il y ait, à proprement parler, supercherie de la part de l'auteur inconnu de la littérature aréopagitique. Comme dans le monde alexandrin, il est encore admis, dans la société byzantine, qu'il est licite de composer, sous le nom d'un ancêtre vénéré, des écrits nouveaux, du moment que l'on assure par là une plus grande autorité à la vérité que l'on veut répandre. L'intérêt de la vérité prime celui des individus.

Enfin, les deux légendes étant constituées indépendamment l'une de l'autre, elles se confondent au IXe siècle, à cause de l'identité des noms de leurs héros respectifs, et cette confusion finale est favorisée, d'une part, sans doute, par le désir des diplomates grecs de se faire bien voir des rois francs, d'un autre côté, par l'ambition d'un abbé qui ne demande pas mieux que de rehausser la gloire de son saint patron.

Or, ce qui s'est passé pour la légende de saint Denys, s'est également passé pour la plupart des mythes et des légendes. Nous avons choisi celle de saint Denys parce qu'elle est, parmi les légendes généralement connues, l'une de celles dont il est le plus facile de suivre le développement. Comment prétendre l'expliquer tout entière par un seul procédé? Nous y trouvons à la fois la confusion des noms, la glorification des ancêtres, l'action des cultes naturistes, les caprices de l'imagination populaire, l'habileté d'un abbé et la naïveté d'un roi, l'interprétation erronée d'un attribut, l'action de certains événements historiques, l'influence de quelques-unes des dispositions inhérentes à l'esprit humain, etc. Et c'est justement l'action combinée de toutes ces causes qui fait la légende.

III

Nous n'avons pas la prétention d'avoir exposé dans les pages précédentes, une conception nouvelle de la formation des légendes et des mythes. Nous nous sommes borné à rappeler des faits connus; toutefois, justement parce qu'ils sont connus, ils contribueront peut-être à la démonstration de la thèse, également déjà vieille, mais trop souvent méconnue, de la complexité des mythes et des légendes, et ils nous apprendront une fois de plus à nous garder des dénigrements comme des enthousiasmes exagérés pour les méthodes exclusives et les systèmes absolus. L'expérience prouve, ce nous semble, que tous les mythes et toutes les légendes ne peuvent pas être expliqués par la même méthode, que la plupart des mythes et des légendes sont éminemment complexes et ne peuvent être éclaircis que par le concours des différentes méthodes préconisées jusqu'à ce jour : ici la philologie, ailleurs l'analogie des peuples sauvages actuellement existants; ici l'histoire, ailleurs le folklore; ici la divination, l'instinct de la poésie populaire, ailleurs la physiologie, et surtout l'étude psychologique de l'homme aux différentes époques de son développement ainsi que l'analyse des mythes et des légendes dont nous pouvons suivre la formation, afin de procéder ensuite, par analogie, à la reconstitution de ceux que nous ne connaissons que sous leur forme définitive ou classique.

Sans entrer dans les détails qui allongeraient indéfiniment la suite de ces réflexions, nous voudrions simplement énoncer l'opinion que, si le caractère complexe de la plupart des mythes était mieux observé, nous ne verrions pas les mythologues ramener constamment tous les mythes à un seul et même principe. Au risque de paraître naïf, j'avoue que personnellement je me sens toujours disposé à répondre aux mythologues discutant sur la signification d'un mythe

ancien et le traduisant, qui par un mythe d'orage, qui par un mythe du feu, qui par un mythe de l'aurore, ou bien encore l'expliquant par le culte d'un ancêtre : « Très honorés maîtres, vous pourriez bien avoir raison, tous ensemble. Les racines primitives auxquelles vous rattachez les noms de vos dieux, ont ordinairement un sens très général et très vague ; les divinités des peuplades sauvages que vous alléguez sont le plus souvent mal déterminées et instables. Dans les mythes qui les concernent, vous avez presque toujours la combinaison de récits originairement distincts, concernant des dieux ou des esprits originairement indépendants les uns des autres. L'histoire de la mythologie et de la légende dans les temps historiques nous révèle si clairement le travail perpétuel de composition et de recomposition des légendes , que nous n'avons aucune raison de ne pas admettre le même état de choses dans les périodes sur lesquelles nous n'avons pas de renseignements historiques. Rien ne s'oppose à ce que, dans un même mythe, il y ait à la fois une dramatisation de l'orage, une personnification de l'aurore délivrée des puissances malfaisantes de la nuit, une légende originairement tirée du feu, peut-être même le souvenir de quelque ancêtre dont le nom rappelait soit la foudre, soit le feu, et certainement de nombreux détails qui ne sont autre chose que les arabesques de l'imagination populaire brodées sur le tissu primitif par quelque conteur désireux d'embellir son histoire. Il s'agit simplement pour nous de juger la vraisemblance de chacune des explications proposées ; mais, à priori, elles ne s'excluent pas. »

De même, l'histoire de l'histoire des religions nous montre que chacun des systèmes qui se sont succédé depuis un siècle pour expliquer l'origine des mythes et des légendes, malgré ses imperfections reconnues, a rempli son rôle dans le développement de cette histoire et nous a rendu des services. Aux philosophes du XVIIIe siècle, nous devons que l'histoire des religions ait été émancipée du joug que la théologie traditionnelle faisait peser sur elle en ramenant la vie reli-

gieuse de l'humanité entière à une révélation primitive, au nom d'une tradition, d'ailleurs mal comprise, d'un peuple sémitique. A la philosophie allemande de la fin du siècle dernier et du commencement de celui-ci, nous sommes redevables de l'idée si féconde d'un développement graduel et logique de l'humanité, de ce qui constitue, selon l'heureuse expression de Lessing et de Herder, l'éducation du genre humain. A l'école de la mythologie symbolique, aux interprètes romantiques des vieilles légendes de notre race, nous devons d'avoir appris que tous ces mythes et toutes ces fables, dans lesquelles on ne voyait auparavant que fantaisies ou caprices d'une imagination déréglée, ont eu originairement une signification, une valeur philosophique ou religieuse qui, si elle a perdu son prix pour nous, n'en répondait pas moins aux exigences du temps où ils sont éclos. A l'école de l'archéologie critique, il nous faut rendre hommage de cette vérité aujourd'hui élémentaire, mais si longtemps méconnue, que, pour comprendre un récit ou un enseignement du passé, il ne faut pas les juger à notre point de vue moderne, mais les replacer, autant que possible, dans le milieu où ils ont vu le jour. A l'école philologique et aux admirables travaux qu'elle a fournis sur les religions aryennes et sémitiques, il faut faire honneur du magnifique développement de notre connaissance des religions de l'ancien monde et des lumières si instructives qui éclairent actuellement la filiation des peuples et l'enchaînement des religions, dans le champ d'action des deux races les plus puissantes qui aient occupé l'histoire. A l'école ethnographique, aux traditionnistes revient le mérite d'avoir étendu le champ de vision de l'histoire religieuse en dehors des limites aryennes ou sémitiques, d'avoir attiré l'attention des chercheurs sur les religions des sauvages, si riches en renseignements encore inexplorés, d'avoir fait ressortir par leurs essais de psychologie ethnique (*Voelkerpsychologie*) l'unité fondamentale de l'esprit humain, et d'avoir enfin donné l'explication satisfaisante d'une foule de préjugés, de superstitions ou de pratiques

dont le sous-sol de notre civilisation est encore encombré. A M. Herbert Spencer et aux évhéméristes contemporains, il convient de reconnaître le mérite d'avoir ramené l'attention des mythologues sur un élément beaucoup trop négligé des religions populaires, savoir le culte des ancêtres et la glorification légendaire des événements historiques.

Que chacun donc accomplisse son œuvre selon ses forces. Laissons à d'autres les excommunications. Le temps se charge de faire justice des erreurs et des exagérations. Les découvertes solides et les faits bien établis demeurent.

JEAN RÉVILLE.

FOLK-LORE ET MYTHOLOGIE

Réponse à M. Ch. Ploix[1].

J'ai lu avec beaucoup d'intérêt l'article que M. Ch. Ploix a consacré ici-même, dans la livraison de janvier-février, aux opinions que j'ai exposées dans mon livre *Custom and Myth*. Je suis honoré de ce que cette modeste publication n'ait pas été jugée indigne d'attention par les savants français et je saisis cette occasion pour présenter quelques remarques sur des points qui, peut-être, ne sont pas élucidés d'une façon assez complète dans mes essais.

Tout d'abord il convient d'observer qu'il n'y a rien de réellement nouveau dans la thèse que je soutiens. Elle consiste essentiellement en ceci : les éléments grossiers et en apparence dénués de toute signification, dans les mythes grecs ou hindous, sont les vestiges survivants d'un état de sauvagerie antérieure, très reculé; des caractères tout semblables appartiennent en propre à l'esprit sauvage ; ils se retrouvent, de nos jours encore, dans les races les plus inférieures, et ils se sont maintenus dans les légendes grecques à cause de la persistance des religions locales. Les notions des sauvages, d'une part, les notions du paganisme civilisé, d'autre part, sont les deux points extrêmes, entre

1) Voir l'article de M. Charles Ploix dans la précédente livraison (t. XIII, p. 1 et suiv.) intitulé *Mythologie et Folklorisme*.

lesquels les superstitions et les légendes populaires dans les pays européens nous permettent d'établir la transition. Le peuple, en effet, j'entends les paysans et les pêcheurs, n'a jamais été foncièrement civilisé comme les classes gouvernantes et progressives, et ses traditions, son *folk-lore*, nous offrent des survivances de mœurs sauvages, bien plus fidèles que celles que nous pouvons trouver dans la religion *nationale* de la Grèce, distincte des religions *locales*. La méthode préconisée dans *Custom and Myth* consiste dans la comparaison de ces trois phases de la légende et des croyances.

Cette méthode est en réalité celle de M. E. B. Tylor; on peut en trouver la justification et l'application dans son ouvrage sur *La Civilisation primitive*. Mais M. Tylor n'a pris aucune part à la polémique, peut-être un peu vive, que j'ai entreprise contre l'école qui prétend donner aux mythes des interprétations purement philologiques. M. Tylor, en outre, a plus de sympathie que moi pour la tendance à découvrir des mythes solaires où je ne vois, pour ma part, rien de semblable. Cependant nous sommes d'accord au fond. La méthode que j'emploie a été mise en pratique également par Schwartz dans *Der Ursprung der Mythologie* (Berlin, 1860), quoique d'une façon assez libre et pour aboutir à des conclusions différentes. Schwartz s'occupe beaucoup plus du folklore européen que des croyances des sauvages. Les origines sauvages des mythes grecs ont été reconnues aussi par Eusèbe de Césarée : οὔπω γὰρ εἰσέτι τότε νόμων συνεστώτων, κ. τ. λ. (*Præp. evang.*, II. 5, 4).

Si telle est la méthode générale, il est évident que le fondement de la mythologie sera la connaissance de l'état psychologique des sauvages. Les mythes, chez les peuples civilisés, étant un legs de l'esprit des sauvages, comment l'intelligence du sauvage est-elle amenée à concevoir les mythes? Telle est la question selon M. Ch. Ploix (voir plus haut, p. 8) : « Ce que nous cherchons, écrit-il, c'est à expliquer pourquoi les sauvages... croient à des dieux et à des démons. » C'est là un problème très compliqué, que le métaphysicien résoudra

dans un sens, le théologien chrétien dans un autre sens et l'anthropologiste peut-être d'une troisième façon. La difficulté du sujet tient surtout à ce que nous ne pouvons obtenir aucun renseignement *historique* relativement à l'origine de la croyance aux dieux et aux démons.

Les races les plus arriérées de celles qui existent encore actuellement ou parmi celles dont l'histoire nous rend témoignage, sont déjà très éloignées de l'état primitif. Nous ne savons pas comment fut découvert l'art de se servir de l'arc et des flèches, ni comment les Australiens inventèrent le boumerang. Nous ne savons pas comment les Australiens en sont venus à établir ces lois extraordinaires sur le mariage qui se retrouvent, avec moins de complications, il est vrai, chez les Peaux-Rouges, les Africains, les Polynésiens, les aborigènes de l'Inde et qui furent probablement, au temps jadis, répandues dans le monde entier. Au sujet de l'origine de ces lois nous ne pouvons faire que des conjectures; car elles tiennent à des conditions d'existence bien antérieures à celles que nous trouvons chez les sauvages actuels. Néanmoins, nous pouvons beaucoup profiter de la comparaison avec les coutumes des races sauvages et barbares pour éclaircir le passé de notre propre système familial et pour nous expliquer les règles prohibitives du mariage qui existent chez nous. On est de plus en plus convaincu de nos jours que nos règles touchant les degrés de parenté qui prohibent le mariage dérivent des lois de l'exogamie chez les sauvages. Admettons que cette conviction soit fondée; elle constituera un élément très intéressant de nos connaissances, alors même que l'origine de l'exogamie resterait douteuse et sujette à controverse[1]. Eh bien ! il en est absolument de même en ce qui concerne les religions et les mythes. Alors même que nous ne pouvons pas expliquer comment ni pourquoi les sauvages en sont venus à croire aux dieux et aux démons,

1) Avec le concours d'un jeune maître de Trinity College, à Cambridge, j'espère pouvoir établir bientôt la véritable origine de l'exogamie.

il y a cependant déjà quelque chose de gagné à pouvoir rattacher l'origine des mythes aux conditions psychologiques dans lesquelles se meut l'esprit du sauvage.

La foi à ce que nous appelons le surnaturel revêt des formes nombreuses chez les sauvages. En premier lieu, il semble y avoir chez eux la croyance à un être puissant, invisible, moral, qui surveille la conduite des hommes, approuvant ce qui est bien et condamnant ce qui est mal. Mais cette croyance, essentiellement théiste, ne se manifeste que dans certains moments d'exaltation religieuse, et, en général, elle est étouffée sous une masse de mythes absurdes. Je n'ai pas la prétention d'expliquer l'origine d'une croyance dont l'évidence ne s'impose pas. Il est moins difficile, en laissant de côté le dieu moral de la religion, de se rendre compte de l'invention des dieux et des démons. « Il y a, dit David Hume, une tendance universelle dans l'humanité à concevoir tous les êtres comme analogues à soi-même et à transférer à toutes choses les propriétés (raison, vie, passions), que l'on a conscience de posséder soi-même. » Voilà pourquoi les sauvages supposent que le monde a été créé en partie par une race d'êtres antérieurs, semblables à eux, mais plus puissants. Ce sont les dieux de la mythologie. Comme les sauvages ne font pas de distinction spécifique entre les animaux et eux-mêmes, un grand nombre de leurs dieux, beaucoup de membres de l'ancienne race puissante, passent pour avoir été des animaux. Ces êtres sont naturellement dotés de tous les pouvoirs magiques dont les sauvages gratifient leurs propres guérisseurs. Ils pouvaient se métamorphoser, commander au temps, voler dans les airs et discourir avec les morts. M. Ploix se représente un processus diamétralement opposé (p. 29). Selon moi, les hommes « ont fait les dieux à leur image » et ont prêté aux dieux les mêmes pouvoirs magiques dont ils croyaient que leurs sorciers étaient doués. D'après M. Ploix, ils ont attribué à leurs sorciers les pouvoirs qu'ils avaient tout d'abord reconnus à leurs dieux. Je pense que l'on sera généralement

d'accord pour me donner raison sur ce point. Les Aztecs ne sont pas devenus cannibales, parce qu'ils s'imaginaient que leurs dieux étaient des mangeurs d'hommes. Ils ont cru que leurs dieux étaient mangeurs d'hommes, parce qu'ils étaient eux-mêmes cannibales. Ils ont fait leurs dieux semblables à eux; ce ne sont pas eux qui ont conformé leur conduite à l'idéal qu'ils se faisaient de leurs dieux. C'est ainsi que Xénophane disait fort justement que, si les lions savaient sculpter, ils tailleraient leurs dieux en forme de lions :

Ἀλλ' εἴτοι χεῖράς γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες,
Ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες
Καί τε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν,
Ταῦθ' οἷόνπερ καὐτοὶ δέμας εἶχον ὁμοῖον
Ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοῖοι[1].

Les sauvages ayant des dieux et ces dieux ayant été formés par eux à leur image, comment concevaient-ils leur image ? Leurs dieux réfléchiront évidemment l'idée qu'ils se font d'eux-mêmes. Quelle est donc cette idée?

J'ai résumé ce que j'avais à répondre à cette question dans mon article *Mythology* de l'Encyclopédie Britannique. M. Ch. Michel et M. Parmentier vont publier une traduction française de cet article avec des annotations. Il suffira de signaler ici que l'idée que le sauvage se fait de lui-même et de sa propre nature est entièrement différente de celles qui ont cours parmi les civilisés. Mais tout ce que le sauvage s'attribue à lui-même, il l'attribue aussi aux dieux de ses mythes, et toutes ces notions de sauvages se retrouvent à leur tour dans les légendes de Zeus, d'Apollon et d'Indra. Je conclus de là que les particularités caractéristiques des légendes de ces dieux, — le cannibalisme, la magie, les métamorphoses — sont un héritage de l'état sauvage. J'ai traité l'ensemble de

1) Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, p. 601 C.

la psychologie du sauvage dans deux chapitres destinés à un livre qui n'est pas encore publié sur « Les Origines du Mythe ». Le résumé de ce que j'ai à dire se trouvera dans la traduction de MM. Michel et Parmentier qui ne tardera pas à paraître. J'insiste là-dessus, parce que M. Ploix, induit en erreur par l'absence de ces considérations dans *Custom and Myth*, affirme « que M. Lang ne paraît pas se préoccuper de ce côté de la question, qui est pourtant la question toute entière » (p. 8).

M. Ploix pense aussi que je me méfie de la philologie, « parce que ses adeptes ne s'accordent pas *toujours*. » Mais quiconque prendra la peine de lire les parties déjà publiées de l'*Ausführliches Lexikon* de Roscher, pourra constater que les philologues ne s'accordent pas entre eux une fois sur trente. Ils ne s'entendent même pas sur la langue dans laquelle il faut chercher la racine d'un nom tel qu'Artémis. Est-ce le grec, le perse, le sanscrit, une langue sémitique, le babylonien? Et alors même qu'ils s'accorderaient sur ce point, il ne serait pas encore bien aisé de prouver que tel détail de la légende d'Artémis, et non tel autre, doive être pris pour l'élément primitif de son mythe plutôt que pour un complément d'origine étrangère. M. Ploix ajoute une nouvelle étymologie du nom Kronos aux cinq ou six qui ont cours actuellement. Elle est ingénieuse et il est possible qu'elle soit fondée. Mais qui en décidera et où sera la vérité scientifique, en l'absence de tout critère?

Quant à la théorie de M. Ploix sur le Mythe de Kronos, elle est viciée, si je puis m'exprimer ainsi, par la question même qu'il se pose : « Croit-on vraiment que les peuples sauvages se soient inquiétés de l'origine du monde? » Il estime que les sauvages n'ont aucune raison de se tourmenter à ce sujet. Ils doivent, d'après lui, supposer que les choses ont toujours existé comme elles existent sous leurs yeux. Il pense que les enfants sont aussi dénués de curiosité. Il en conclut que le mythe de Kronos figure, non pas l'origine du monde, mais l'aurore du jour.

Me sera-t-il permis de supposer que M. Ploix n'a pas accordé beaucoup d'attention aux mythes des enfants et des sauvages ? J'ai entendu des enfants développer un mythe sur l'origine du monde et un mythe sur la décroissance de la lune. Quant aux sauvages, j'ai fait collection de leurs mythes sur l'origine du monde selon leur manière de concevoir le monde. Si les peuples dont les noms suivent ne se sont jamais posé la question : comment les choses ont-elles eu un commencement ? ils lui ont cependant donné une réponse : les Narringeri, les Boonoorongs, les Kamilaroï, les Kurnaï, les Dieyres, les aborigènes de la baie d'Encontre, les insulaires d'Andaman, les Boschmens de l'Afrique méridionale, les Khoi-khoi, les Ovahereros, les Namaquas, les Amazoulous, les Indiens Diggers, les Navajoes, les Pirites, les Utes, les Iroquois, les Dacotahs, les Hurons, les Algonquins, les Potoyantes, les Ahts, les Manguiens, les Samoans, les Thlinkets, les Cahrocs, les Papagos, les Chinoks, les Yakuts, les Tacullies... Mais à quoi bon continuer? On dirait un catalogue de Rabelais. M. H. de Charencey a publié, dans *Une légende cosmogonique* (Havre, 1884), une analyse de quelques-uns de ces mythes sur les origines du monde inventés par les sauvages, par des barbares ou par des hommes de race aryenne. Leurs conceptions concordent sur plusieurs points importants avec celles que nous trouvons dans le mythe de Kronos. La ressemblance la plus étroite avec la seconde partie du mythe se trouve chez les Pintes, une race sauvage de l'Ouest américain.

Je n'ai plus guère la place d'entreprendre à nouveau la discussion du mythe de Cupidon et de Psyché. Ce n'est pas moi qui ai inventé la coutume en vertu de laquelle il est interdit à Urvasi de voir la nudité de son époux ; il est expressément notifié dans le Brahmana que telle est la règle pour les femmes. Le trait commun aux mythes de ce genre chez les sauvages, chez les Grecs ou dans la littérature védique, c'est la défense de violer un *tabou* qui varie selon les cas. Les amants oublient de l'observer et ils sont

punis par la brusque disparition de l'un des deux. J'ai montré, ce qui n'avait pas encore été signalé, que des règles analogues existent dans la réalité. Il est vrai que je n'ai pas rencontré l'interdiction de voir son amant nu. Mais je trouve l'interdiction pour l'homme de voir la femme sans voile. L'usage du voile dans les cérémonies nuptiales vient probablement de quelqu'une de ces vieilles lois de l'étiquette. M. Ploix demande pourquoi la punition est toujours la même et pourquoi je ne fais pas connaître quelle est, dans les exemples que j'emprunte à la vie réelle, la punition infligée au coupable. Ce n'est probablement pas autre chose que la désapprobation sociale. Il ne s'agit d'une offense, non pas envers les hommes, mais à l'égard de quelque pouvoir spirituel. *Divum injuriæ dîs curæ.* Les dieux punissent le coupable de la façon la plus sévère, en séparant les deux amants. Quelle punition plus dure pourrait-on concevoir? M. Ploix pense qu'Urvasi est peut-être une personnification de la nuit. M. Max Müller suppose qu'elle représente l'aurore, M. Kuhn tient pour le feu. M. Roth trouve la sensualité où M. Müller reconnaît la chaste aurore. *Non nostrum est tantas componere lites.*

Je n'ai pas l'absurde prétention d'avoir toujours raison. Peut-être Cupidon et Psyché n'ont-ils aucun rapport avec un *tabou* en matière d'amour ou avec un principe d'étiquette. Mais il n'en est pas moins certain que toutes les formes de l'histoire supposent un *tabou* de cette nature et que de pareils *tabous* existent réellement de nos jours encore. L'analogie mérite d'être signalée, et les philologues ne l'avaient pas remarquée.

Sur un ou deux points de moindre importance, M. Ploix a interprété ma pensée d'une façon légèrement inexacte. La faute en est probablement à moi qui me serai incomplètement expliqué. Peut-être devrais-je ajouter que je ne rejette pas toute explication du mythe de Kronos. Je le considère, en effet, comme un mythe naturaliste. Pour le moment, toutefois, il paraît plus sage de s'abstenir de toute solution

arrêtée au sujet de la signification d'un grand nombre des détails qu'il renferme.

Je dois aussi remercier M. Tiele, pour son article. Nous sommes à peu près d'accord et, comme dirait le notaire, il y a matière à compromis entre les parties.

A. Lang.

L'HEXATEUQUE D'APRÈS M. KUENEN

Historisch-critisch ouderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds, door A. Kuenen. Tweede, geheel omgewerkte uitgave. — Eerste deel. Eerste stuk : Het ontstaan des Hexateuch. *Leiden*, P. Engels en zoon, 1885 ; x-331 p. in-8.

En annonçant une nouvelle publication de M. Kuenen, nous n'avons point à présenter l'auteur aux lecteurs de la *Revue*. Tous ceux qui se préoccupent, à un degré quelconque, de la littérature et de l'histoire religieuse d'Israël, connaissent le nom et les travaux du savant professeur de Leide, et ceux qui font de l'Ancien Testament l'objet spécial de leurs études, n'hésitent pas à le mettre au premier rang dans la nombreuse phalange des critiques contemporains. L'ouvrage dont nous venons de transcrire le titre et qui commence à paraître en seconde édition, est également un de ceux que le public français a été mis à même d'apprécier, grâce à la traduction de M. Pierson, restée malheureusement inachevée. Mais la première édition date de 1861, et depuis vingt-cinq ans la critique de l'Ancien Testament a été pour ainsi dire renouvelée. Des résultats que l'on considérait comme acquis ont dû être abandonnés ; d'autres ont pris leur place, et il faut bien dire qu'ils rendent mieux compte du développement historique et littéraire du peuple israélite. Dans ces conditions, M. Kuenen devait procéder à une refonte complète de son premier travail, et il a d'autant moins hésité à entreprendre cette tâche que ses vues particulières, exposées dans l'édition de 1861, ont, dans l'intervalle, subi des modifications considérables. C'est donc, à proprement parler, une nouvelle œuvre que nous avons sous les yeux, et il serait oisif de la comparer ici avec l'ancienne en nous attachant à signaler les points de contact et à faire ressortir les divergences. Le but que

nous nous proposons sera bien mieux atteint en montrant par une rapide analyse comment M. Kuenen comprend aujourd'hui le procès à la fois littéraire et religieux qui a abouti à la formation de notre *Pentateuque ;* disons de suite *Hexateuque*, puisque nous retrouvons, à la base du livre de Josué, les mêmes documents d'où sont sortis les cinq autres livres dits mosaïques.

Après avoir démontré que le *Pentateuque* ne se donne nullement pour l'œuvre de Moïse, ni le livre de *Josué* pour un écrit du héros de la conquête, M. Kuenen étudie l'*Hexateuque* en soi et en fait ressortir les divers caractères d'après les six livres dont il se compose. L'examen successif des lois et des récits le conduit aux conclusions suivantes :

Les *lois* sont loin de former un corps de législation homogène, appartenant à une seule et même époque. Au contraire, lorsqu'on les compare les unes aux autres, il est facile de s'apercevoir qu'elles correspondent à des besoins bien différents, que l'État social qui a produit les unes ressemble fort peu à la situation politique et religieuse que trahissent les autres. Telles de ces lois ne semblent point être séparées de leurs voisines par des années, mais bien par des siècles.

L'étude des *récits* conduit à un résultat sensiblement analogue. Un grand nombre d'entre eux ne peut prétendre à aucun caractère historique. On relève dans les autres beaucoup d'incohérences, des faits plusieurs fois et diversement racontés, des points de vue inconciliables; le tout, sans parler des différences de style et de manière qui sautent à l'œil le moins exercé.

Il résulte de ces observations, minutieusement exposées et fortement motivées par M. Kuenen, que l'unité de composition de l'*Hexateuque* n'est plus une thèse défendable. Il est impossible de méconnaître que l'on y trouve des fragments d'origine diverse, que la plupart de ces fragments doivent être fort éloignés par la date des temps de Moïse et de Josué, et partant que la réunion de ces fragments en un corps d'ouvrage ne peut avoir eu lieu qu'à une époque séparée du séjour au désert par un assez grand nombre de siècles.

La tâche de la critique est maintenant de distinguer ces divers fragments dans le texte actuel de l'*Hexateuque*, de rapprocher l'un de l'autre ceux qui présentent certains caractères de ressemblance, de les classer par familles, d'étudier la tendance politique

et religieuse de chacun des groupes ainsi reconstitués, d'arriver enfin à déterminer le moment de l'histoire d'Israël où ils ont été rédigés sous leur forme primitive. On y travaille depuis plus d'un siècle, mais depuis quelques années seulement le résultat de tant d'efforts semble atteindre un degré de vraisemblance qui touche presque à la certitude, pour autant qu'il est permis de parler de certitude en ces délicates matières.

Cette œuvre de dissection des textes dits mosaïques a été pendant bien des années et par un grand nombre de savants, pratiquée en prenant pour point de départ l'analyse critique des *récits*; mais M. Kuenen, adoptant la méthode suivie par M. Graf dans ses *Livres historiques de l'ancien Testament*[1] (1856), trouve une base plus sûre dans l'étude comparée des *lois*, qui le conduit à reconnaître, dans la législation de l'*Hexateuque*, trois groupes de lois bien distincts l'un de l'autre :

a. Le petit recueil connu sous le nom de *Livre de l'Alliance* (*Exode*, XX, 23 — XXIII, 33);

b. Les lois qui se trouvent dans le *Deutéronome*, IV, 44 — XXVI, ou tout au moins XII-XXVI;

c. Toutes les autres lois contenues dans l'*Exode*, le *Lévitique* et les *Nombres* (à l'exception de quatre ou cinq fragments de l'*Exode*), et qui forment le code dit *sacerdotal* ou *rituel*, parce qu'il s'occupe avant tout du culte, du sanctuaire et de ses ministres, des sacrifices et des fêtes, etc.

Le départ des éléments d'origine diverse dans la partie historique de l'*Hexateuque*, en particulier dans le livre de la *Genèse*, a exercé longtemps la sagacité des critiques avant de donner des résultats pleinement satisfaisants. Prenant pour base l'emploi des noms de la divinité, Astruc avait, dès 1753, séparé dans la *Genèse* et les premiers chapitres de l'*Exode* les récits *Yahvistes* des récits *Elohistes*. On sait que, dans le premier groupe, le nom de Yahveh, regardé comme connu des plus anciens patriarches (*Genèse*, IV, 26), est employé dès le principe, tandis que, dans le second, il n'est fait usage que du nom d'Elohim jusqu'au point du récit où le nom de Yahveh est révélé à Moïse. Or les récits élohistes racontent deux fois et en des termes différents cette révélation (*Ex.*, III, 13-15 et VI, 2, 3), ce qui serait presque inexplicable si un examen plus

1) Cf. Reuss, l'*Histoire sainte et la Loi*. Introduction, p. 23.

approfondi n'avait fait constater dans les récits dits élohistes l'existence de deux séries parallèles et si nettement tranchées, que la seconde même se rapproche plus des récits yahvistes que de la première. L'étude attentive de ces trois groupes dans le premier livre de l'Hexateuque a permis de reconnaître le caractère particulier de chacun et de déterminer les signes constants grâce auxquels le travail d'analyse a pu être poursuivi jusqu'à la fin du recueil. C'est aujourd'hui une besogne faite, et il n'y a plus à revenir que sur certains points de détail. Quelques récits seulement, en petit nombre, restent isolés (*Deut.*, I, 1-IV, 40; Jos., I; VIII, 30-35, etc.) et ne rentrent dans aucun des trois groupes *yahviste*, *élohiste* et *deutéro-élohiste*.

La lecture la plus superficielle de l'Hexateuque laisse voir que les *lois* et les *récits* sont dans un rapport étroit de dépendance; il arrive même souvent que la *loi* suppose le *récit*, et réciproquement. Il n'y aura donc pas lieu de s'étonner si tel recueil de lois offre de nombreux points de ressemblance avec tel groupe de récits. M. Kuenen termine en effet son investigation en posant les trois thèses suivantes qui résument le travail accompli et vont servir de point de départ à des recherches ultérieures :

a. Les fragments élohistes de la première série s'adaptent comme d'eux-mêmes à la législation *rituelle* ou *sacerdotale ;*

b. Les fragments yahvistes et les fragments élohistes de la seconde série d'une part, le *livre de l'Alliance* d'autre part, présentent un caractère indéniable de parenté ;

c. Les quelques récits signalés comme restant isolés se rattachent par le fond et la forme à la *législation deutéronomique*.

Si nous voulons exposer les mêmes conclusions sous une autre forme, nous dirons que l'étude purement interne des livres de l'Hexateuque nous amène à y constater la présence de trois éléments distincts dont la combinaison a produit notre texte actuel. Ce sont : 1° les éléments *sacerdotaux ;* 2° les éléments *deutéronomiques*, et enfin 3° des éléments que nous désignerons sous le nom de *prophétiques* (yahviste, deutéro-élohiste et *Livre de l'Alliance*), à cause de certains points de contact avec les écrits des prophètes des VIIIe et VIIe siècles. Il ne s'agit pas ici de documents proprement dits, formant ou ayant formé un tout arrondi, limité, bien défini, mais de *familles* de documents dans chacune desquelles il est encore permis de reconnaître des fragments d'origine diverse,

des couches successives, des changements de rédaction, sans toutefois que le caractère général de la famille en soit sensiblement affecté.

Nous ne pouvons malheureusement pas suivre M. Kuenen dans les détails de l'étude critique à laquelle il soumet successivement chacun de ces éléments isolé de ses voisins, et même les résultats de cette recherche ne se prêtent pas à une rapide analyse. Bornons nous donc à reproduire ses conclusions relatives à la chronologie des divers documents, c'est-à-dire à leur ancienneté relative. De dates historiques, il n'en est encore nullement question. Il s'agit seulement de savoir si l'examen comparé des éléments qui ont contribué à former l'Hexateuque, permet de dire lequel est le plus ancien, lequel est le plus récent, et cela d'après la seule étude des textes, sans faire appel à des arguments d'un autre ordre. M. Kuenen répond affirmativement par les thèses suivantes :

1° Les récits *prophétiques* (yahviste, deutéro-élohiste) n'ont point été écrits pour compléter ou amplifier les récits *sacerdotaux;* il n'est donc pas nécessaire de les regarder comme postérieurs en date;

2° Les lois *deutéronomiques* sont plus récentes que les ordonnances comprises dans les parties *prophétiques* de l'Hexateuque, et en particulier que le *Livre de l'Alliance ;*

3° Les fragments historiques à couleur *deutéronomique* sont en partie un remaniement et une amplification des récits *prophétiques*, et, par conséquent, de date postérieure; en partie plutôt indépendants, mais cependant presque toujours parallèles à des récits *prophétiques.*

4° Il ne paraît pas que le *deutéronomiste* ni ses successeurs aient eu connaissance des lois et des récits *sacerdotaux.*

Les parties *deutéronomiques* ne connaissant pas encore les parties *sacerdotales* ou *rituelles* et étant elles-mêmes plus récentes que les parties *prophétiques*, nous sommes donc amenés à classer dans l'ordre chronologique suivant les grandes sources qui constituent notre Hexateuque actuel : 1° les éléments *prophétiques*; 2° les éléments *deutéronomiques*, et 3° les éléments *sacerdotaux*. Ces résultats une fois acquis, le terrain est suffisamment déblayé pour permettre à la critique d'aller plus loin et de chercher à remplacer par des dates historiques la chronologie purement relative qui résulte de l'étude des textes : la comparaison de l'Hexateuque avec le reste

des livres de l'Ancien Testament, le rapprochement des lois et des récits qu'il contient avec l'histoire des Israélites telle qu'elle nous est connue par d'autres sources, voici les moyens qui se présentent à nous comme pouvant nous conduire à de nouvelles conclusions. Or, ce nouveau mode d'investigations n'est pas moins fructueux que le premier. Si nous consultons les écrits du canon hébreu, les plus récents, c'est-à-dire Daniel, Malachie, les Chroniques, Esdras et Néhémie, citent la « loi de Moïse » et trahissent la connaissance de l'Hexateuque sous une forme qui ne devait pas différer sensiblement de la forme actuelle. On ne peut en dire autant d'Ézéchiel, qui cependant offre des points de contact frappants, sous le double rapport du style et des idées, avec les fragments *sacerdotaux*, et fait aussi usage des documents *prophétiques* et *deutéronomiques*; mais déjà le livre des Rois ne vise plus que ces derniers lorsqu'il parle de la « loi de Moïse » ou de la « loi de Jahveh; » il en est de même de Jérémie, dont les rapports avec le Deutéronome sont si évidents qu'on a pu croire qu'il en était l'auteur; Abdias, Habakuk, Zacharie (XII-XIV), Nahum et Sophonie ne subissent pas davantage l'influence de la partie *sacerdotale* de la législation mosaïque : ils l'ignorent complètement. Et si du VIIe siècle nous remontons au VIIIe, les traces de la partie *deutéronomique* disparaissent à leur tour; les fragments de ce groupe sont inconnus à Michée, Esaïe, ainsi qu'à leurs devanciers, Zacharie (IX-XI), Hosée et Amos, qui nous offrent tout au plus de vagues allusions à quelques récits *prophétiques*. Il ressort donc de cette étude littéraire, 1° que le Deutéronome n'a point été connu avant le dernier quart du VIIe siècle av. J.-C.; 2° que les lois et les récits du groupe *sacerdotal* étaient encore en voie de formation au temps d'Ezéchiel (593-570 av. J.-C.), et que, jusqu'à Esdras et Néhémie, ils n'ont point existé sous la forme qu'ils revêtent aujourd'hui dans l'Hexateuque.

Ces conclusions se trouvent pleinement confirmées par l'histoire religieuse d'Israël. Il est vrai que le livre des Chroniques, qui connaît l'Hexateuque tel que nous le possédons ou à peu près, nous montre les lois qu'il contient, en particulier les lois rituelles, reconnues et observées par les Israélites pieux depuis une haute antiquité et principalement depuis le règne de David. Mais le tableau change du tout au tout si nous consultons les autres livres historiques et la littérature prophétique. Ce que ceux-ci nous ap-

prennent sur les lieux de culte, le sacerdoce, les fêtes, les actes rituels, la vie politique et sociale du peuple hébreu jusqu'au règne de Josias (639-608 av. J.-C.), est, le plus souvent, en contradiction si manifeste avec les prescriptions les plus formelles de la Loi, qu'il n'est pas possible d'admettre que cette loi ait été en vigueur, réglant les diverses manifestations de la vie religieuse et civile. Du reste, il n'est pas fait la moindre allusion à sa promulgation, soit dans les récits relatifs au temps des juges, soit dans l'histoire des rois jusqu'à Josias. Le livre des Rois, qui connaît la législation deutéronomique et l'attribue à Moïse, ne présente la réforme d'Ézéchias ni comme un établissement ni comme une restauration du régime légal; il se borne à dire que le roi « observa les commandements que Yahveh avait prescrits à Moïse » (II *Rois*, XVIII, 5). Mais la réforme de Josias est exposée sous un jour tout différent. Son point de départ est la découverte du « Livre de la Loi » dans le temple par le grand-prêtre Hilkia, la dix-huitième année du règne de Josias (621 av. J.-C.), et ce livre de la Loi, d'après ce que nous savons de son contenu, n'est autre chose que la partie principale du *Deutéronome*. Tout contribue à nous faire admettre que la rédaction de ce document a précédé de peu sa découverte et que l'auteur avait principalement en vue l'usage que Hilkia devait faire du livre.

L'histoire d'Israël nous offre une date tout aussi précise, pour l'apparition de la législation *sacerdotale*. Elle n'existe pas au moment de la réforme de Josias ; elle ne laisse aucune trace ni avant, ni pendant la captivité; il n'en est pas davantage question pendant les premières années qui suivirent le retour de Babylone : les livres d'Aggée et de Zacharie (I-VIII) l'ignorent entièrement. Mais vers l'an 444 av. J.-C., le prêtre Esdras apporte la Loi devant l'Assemblée et en fait une lecture publique (*Néhémie*, VIII-X); le récit de cet événement est conçu en de tels termes qu'il n'est pas permis de douter que la loi ainsi promulguée ne soit la législation *sacerdotale*. Avait-elle déjà tout son développement actuel? Était-elle déjà fondue avec les documents *prophétiques* et *deutéronomiques?* D'après toutes les apparences, il faut répondre négativement à l'une et à l'autre question.

Nos trois groupes de documents sont maintenant datés. Le plus ancien, composé des fragments *prophétiques*, est antérieur à la réforme de Josias (621 av. J.-C.), mais ne peut remonter au delà de

la deuxième moitié du IXe siècle avant notre ère. A quel moment se trouva-t-il réuni avec les parties *deutéronomiques* de manière à ne plus former qu'un seul corps, c'est ce qu'il est impossible de déterminer, même par approximation? Après leur réunion, les fragments prophétiques durent circuler encore bien des années sous leur ancienne forme, ce qui permit parfois de les étendre et de les modifier.

La période *deutéronomique* commence en 621 et se continue jusqu'après le commencement de la captivité de Babylone. Plusieurs écrivains, obéissant à une seule et même tendance, complètent, perfectionnent l'œuvre primitive, et y joignent les documents *prophétiques.*

L'année de la réforme d'Esdras, vers 444 av. J.-C., nous voyons apparaître en qualité de « livre de la Loi, » la législation *sacerdotale* avec le cadre historique que l'on ne peut en détacher. Ce livre de la Loi, préparé dans les années qui précédèrent 444 av. J.-C., ne fut pas lu sans doute tel qu'il se présente à nous aujourd'hui; des modifications durent y être apportées, des additions y être faites dans le cours des années qui suivirent, jusqu'au moment où eut lieu le grand travail de rédaction qui réunit en un seul corps d'ouvrage, notre Hexateuque actuel, les deux collections de lois et de récits alors existantes. Nous n'avons aucune donnée sur la manière dont ce travail fut entrepris et mené à bonne fin. Ce fut sans doute une œuvre collective dirigée dans tous les cas par des adeptes de la législation *sacerdotale*, en d'autres termes, par des disciples d'Esdras.

La rédaction définitive était terminée au IIIe siècle avant notre ère, comme nous le voyons par le livre des Chroniques, par le texte samaritain et la version alexandrine de l'Hexateuque; mais les divers textes qui circulaient n'étaient pas sans présenter des variantes assez notables qui ont disparu dans notre texte masorétique. Du même travail de rédaction dépendent également la séparation de l'histoire de la conquête de Canaan (Livre de Josué) de la loi proprement dite, et la division de celle-ci en cinq livres qui forment notre Pentateuque actuel.

Cette esquisse d'une histoire de la formation de l'Hexateuque donnera, nous l'espérons, une idée des résultats obtenus par M. Kuenen et de la rigoureuse méthode dont il ne se départ jamais. Mais il faut lire et étudier l'ouvrage lui-même pour être à même

de juger du degré de certitude auquel l'auteur a conduit la plupart de ses déductions. En suivant pas à pas ses démonstrations, un peu lentes parfois, mais toujours sûres, sévères et bien ordonnées, on éprouve un véritable plaisir de l'esprit; la conclusion n'est jamais forcée, M. Kuenen, n'essayant pas de tirer des textes plus qu'ils ne peuvent donner; chaque problème, une fois posé, est étudié successivement par ses divers côtés avec une patience, un tact critique, une persévérance que l'on ne trouve pas toujours dans les livres de cette nature; une prudente hardiesse inspire et domine tous les jugements. Cet ensemble de qualités s'empare tellement du lecteur qu'il lui faut faire comme un effort pour se dégager lorsqu'il n'est pas entièrement de l'avis de son guide; le plus souvent il restera convaincu. En résumé, le nouveau livre de M. Kuenen est un des plus beaux travaux de critique biblique qui aient été publiés depuis plusieurs années; nous attendons avec une réelle impatience les volumes suivants.

A. Carrière.

LA FILLE AUX BRAS COUPÉS

(*Suite*[1])

VERSION RUSSE

(*Traduite par* LÉON *SICHLER*)

Il était un marchand qui avait un fils et une fille. Vint pour le marchand le moment de mourir; il pria alors son fils d'aimer sa sœur, de veiller sur elle, de la garder contre toute offense. Le père mourut. Le fils, quelques jours après, partit pour la chasse; or, il avait une méchante femme qui saisit son cheval et le laissa aller en liberté. Quand son mari revint, elle l'accueillit avec cette plainte :

— Tu aimes ta sœur, toi, tu es là à la choyer; elle, cependant, met ton cheval en liberté!

— Que le chien le mange! un cheval, ça peut se gagner, mais je ne peux trouver une autre sœur.

Quelques jours après, le mari s'en alla encore chasser; sa femme fit envoler un faucon hors de sa cage. A peine le mari fut-il rentré, qu'elle se mit à se plaindre :

— Tu passes tout à ta sœur; elle a cependant laissé s'envoler le faucon hors de sa cage!

— Eh! que la chouette le becquette! on peut gagner un faucon, mais je n'aurai pas d'autre sœur!

Une troisième fois le mari partit, je ne sais où, pour ses affaires; sa femme prit son fils unique, courut dans le *taboun*[2] et jeta son

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, tome XIII, n° 1, p. 83 et suiv.

2) L'endroit où paissent les chevaux.

fils sous les pieds des chevaux. Le mari s'en revint. Sa femme, de se plaindre encore :

— Voilà la sœur que tu as! en retour de toute ton affection, elle a fait piétiner notre fils par les chevaux!

Le mari entra dans une terrible colère, saisit sa sœur et l'emmena dans une forêt dormante. Elle y vécut plus ou moins longtemps, usa ses vêtements et s'assit alors dans un chêne. Un jour, le fils du roi (korolevitsch) chassait dans cette forêt; ses chiens courent sus à la rose jeune fille, entourent l'arbre et aboient :

— C'est qu'ils sont tombés sur quelque piste, pense le fils du roi et il s'apprête à tirer :

— Ne me tue pas, jeune adolescent! répond la fille du marchand ; Je suis un être humain et non un animal.

— Sors du chêne, dit le fils du roi.

— Je ne peux pas, je ne suis pas vêtue et je suis nu-pieds.

Le fils du roi descendit de cheval et lui jeta son manteau; elle s'en revêtit et sortit (de sa cachette). Le fils du roi aperçut alors une véritable beauté; il l'emmena avec lui, et la mena au palais, l'installa dans une chambre particulière, et cessa de s'absenter ; il restait toujours à la maison. Son père lui demanda :

— Mon fils bien-aimé! Que deviens-tu? auparavant tu restais à la chasse une semaine durant et davantage, mais maintenant tu restes tout le temps assis à la maison.

— Roi, mon petit père, et reine, ma petite mère! je suis fautif à votre égard : j'ai rencontré, dans la forêt, une telle beauté qu'on ne peut *voir* sa pareille ni en pensée ni *dans une vision!* Si seulement vous me donniez votre bénédiction, je ne voudrais pas d'autre épouse.

— C'est bien; montre-la nous.

Il amena sa fiancée; le roi et la reine consentirent à sa demande et ils célébrèrent les fiançailles. Le fils du roi vécut quelque temps avec sa femme, mais il dut un jour partir pour son service. Il fit à son père cette demande :

— Quel que soit l'être que ma femme enfantera, prévenez-moi par un rapide courrier.

La *korolevna* mit au monde, en son absence, un fils qui avait les bras en or jusqu'aux coudes, les jambes en argent jusqu'aux genoux, la lune au front, en regard du cœur le rouge soleil. On rédigea aussitôt une lettre sur le fils nouveau-né et on dépêcha

un rapide courrier. Il lui arriva de passer près de la ville où habitait le fils du marchand; un ouragan s'éleva; le courrier se réfugia dans la maison d'où était partie la korolevna. La maîtresse du logis lui prépara un bain, l'envoya *se baigner dans la vapeur;* elle-même cependant écrivit une autre lettre : « Ta femme a mis au monde un bouc barbu, » et la cacheta. Le courrier arriva auprès du korolevitsch, lui présenta le papier. Le fils du roi le lut et écrivit à son père : « Quel que soit l'être que Dieu m'ait donné, gardez-le jusqu'à mon arrivée. » En s'en revenant le courrier rentra dans la même maison. L'hôtesse comme devant l'envoya au bain; elle-même *se mit à ses papiers* et recopia la lettre, pour faire couper à la korolevna ses bras jusqu'aux coudes, pour que l'on attachât le poupon contre son sein, et qu'on l'éconduisît dans une sombre forêt. C'est ce qu'on fit. La korolevna marcha, marcha à travers la forêt, aperçut un puits, eut envie de boire, se pencha vers le puits, et y laissa choir son enfant. Elle se mit en pleurant à prier Dieu, qu'il lui fît don de bras pour retirer son enfant. Soudain, un miracle s'accomplit, des mains apparurent. Elle retira son fils du puits et s'en alla voyager. Après un voyage plus ou moins long, elle arriva, en haillons de mendiante, dans sa contrée natale et demanda l'hospitalité de nuit à son frère. Sa belle-sœur ne la reconnut pas. Elle s'assit alors dans un coin, et n'eut qu'un souci : couvrir et recouvrir les bras et les jambes de son fils. A ce moment arriva en cet endroit le korolevitsch; il commença à manger, à boire, à se réjouir avec le frère (de la mendiante), le fils du marchand.

Le frère dit :

— Qui nous distraira : qui versera les noix d'un panier dans l'autre?

Le petit garçon demande :

— Laisse-moi, petite mère! je vais les distraire.

La mère ne lui permet pas. Le frère, en entendant cette défense, dit :

— Va, va, petit orphelin! jette les noisettes (d'un panier dans l'autre).

Le petit garçon prit les noisettes et se mit à dire :

— Deux noix dans le panier, deux hors du panier... Un frère vivait une fois avec sa sœur; ce frère avait une méchante femme, elle perdit sa sœur par ses imprécations. Deux noix dans le panier, deux hors du panier... Le frère emmena sa sœur dans une forêt

dormante; elle endura et la faim et le froid, elle usa ses vêtements. Deux noix dans le panier, deux hors du panier... Le fils du roi en chassant entra dans la forêt dormante; il aperçut ma petite mère et en fut épris. Deux noix dans le panier, deux hors du panier... Il l'épousa, elle me mit au monde avec des mains en or jusqu'aux coudes, des jambes en argent jusqu'aux genoux, la lune au front, en regard du cœur le rouge soleil. Deux noix dans le panier, deux hors du panier...

Et ainsi tout en rejetant les noix d'un panier dans l'autre, l'enfant raconta tout ce qui leur était advenu et ajouta :

— Bonjour, père, *auteur de mes jours* et oncle par Dieu-donné[1]?

L'oncle prit sa femme et, d'après le jugement en usage, la condamna, après quoi ils se rendirent tous ensemble chez le vieux roi. Le roi et la reine se réjouirent bien fort en voyant leur belle-fille avec leur petit-fils; et le korolevitsch et la korolevna vécurent désormais longtemps et heureusement.

1) Prédestiné.

REVUE DES LIVRES

Il Cristianesimo primitivo. — *Studio storico-critico di* B. Labanca. — Torino, Roma, Firenze, 1886, in-12, de xxiv-434 pages.

L'auteur de ce volume n'est pas un inconnu pour les lecteurs de nos Revues françaises. Il y a deux ans, M. E. Gebhart rendait compte dans la *Revue historique* (nº de mai-août 1884) de son livre sur Marcile de Padoue, réformateur politique et religieux du xivᵉ siècle (Padoue, 1882). Il saluait dans M. Labanca l'un des disciples de cette brillante école italienne de critique historique à la tête de laquelle se trouvent MM. Villari, Malfatti, del Lungo.

M. Labanca n'est pas seulement un historien, c'est un penseur ; il occupe la chaire de philosophie morale à l'Université de Pise et a publié plusieurs livres dans cet ordre d'idées ; exemple : *De la Dialectique; Vertu et Nature ; la Pédagogie de l'esprit par rapport à la Logique et aux Mathématiques*. Et, qui plus est, il a étudié depuis longtemps, et avec amour, les questions religieuses qui préoccupent nos contemporains ; il est très au courant des travaux de la théologie protestante et laïque en Allemagne, en France et en Angleterre.

Voilà de bonnes conditions pour réussir dans l'ouvrage en deux parties qu'il a entrepris sur les Origines du Christianisme.

Dans la première partie, qu'il vient de présenter au public, il a pour but de reconstruire l'histoire du Christianisme primitif. Il se propose de consacrer la seconde à étudier la philosophie chrétienne en rapport avec le Christianisme primitif et ses problèmes les plus importants.

Trois motifs ont mis à l'auteur la plume en main :

1º Il n'est pas de ceux qui détestent l'Eglise en général et le Christianisme en particulier ; ce qu'il hait, c'est le symbolisme pourri et le dogmatisme absurde ; 2º il ne croit pas qu'avec le temps la science puisse remplacer la religion ; à celle-ci restera toujours une place, et non la dernière, dans le domaine de la morale individuelle et sociale ; 3º il pense rendre service à la religion en faisant ressortir les éléments naturels, essentiellement humains, qui sont à sa

base. C'est donc avec impartialité, et même avec bienveillance, qu'il examinera les origines du Christianisme.

L'ouvrage se divise en neuf chapitres :

Chapitre I. Du Christianisme primitif suivant l'histoire, la légende et la philosophie. — Chapitres II, III et IV. Description des milieux physiques, dans lesquels s'est développée la doctrine des apôtres : Jérusalem et Antioche, Rome et Alexandrie. — Chapitre V. Judaïsme et christianisme. — Chapitre VI. La philosophie et le christianisme. — Chapitre VII. Évolution historique depuis Jésus jusqu'aux apôtres. — Chapitre VIII. Évolution du Christianisme depuis le Jésus de Nazareth jusqu'au Jésus de Nicée. — Chapitre IX. Conclusion relative au Christianisme primitif.

L'auteur, dès le premier chapitre, déclare nettement à quel point de vue il se place. Les supranaturalistes, en suivant la méthode *à superiori*, ont échafaudé un christianisme légendaire, bourré de fables et de miracles. Les rationalistes, de leur côté, en partant de certains principes *à priori*, sont arrivés à construire un christianisme philosophique qui n'est pas plus conforme à la réalité. Il faut étudier le Christianisme, comme tout autre fait, *à posteriori*, et le considérer sur sa base historique. On reconnaît alors, à côté du surnaturel magique, retenu par la tradition, le surnaturel sublime, recommandé par Jésus et qui consiste dans la subordination de la matière à l'esprit, des sens à la raison.

M. Labanca examine ensuite comment se sont formées les diverses conceptions théologiques de l'âge apostolique. Il attribue beaucoup d'importance aux milieux physiques, c'est-à-dire à la race et à la culture ; c'est ainsi, d'après lui, que la conception jacobite a été déterminée par l'influence de Jérusalem et de la secte pharisienne, tandis que la théologie paulinienne est un produit du milieu cosmopolite d'Antioche.

Notons, en passant, au chapitre IV, une assertion originale. Jésus, d'après M. Labanca, aurait été, dès le principe, un médecin, suivant la coutume des Esséniens, à laquelle il se rattachait. Il aurait commencé par être le médecin des corps et obtenu de nombreuses guérisons, dont la légende fit des miracles, et serait devenu, plus tard, médecin des âmes, en vertu des rapports de l'âme et du corps (p. 143).

Nous devons distinguer sa religion de celle des apôtres, qui fut bien inférieure et amalgamée d'éléments juifs ou païens. Il faudrait appeler la première *Nazaréisme*. Jésus n'est pas seulement la plus haute conscience de Dieu, comme l'a dit Renan, mais il a eu conscience d'être le Fils de Dieu dans un sens particulier et exceptionnel, et pensait avoir reçu la mission de fonder le règne du Père céleste dans le cœur de tous les hommes. Ce règne ne consistait pas dans la domination par l'or, l'argent ou la force armée, mais dans le triomphe de l'amour, de la repentance, du pardon, de la sainteté (p. 280-285).

Pour diverses raisons pratiques, Jésus crut devoir se déclarer Messie, en

entourant sa mission d'un certain appareil mystérieux et magique, mais ce n'était là que l'accessoire. Son œuvre, dépouillée de ces superfétations, reste grande parce qu'elle fut essentiellement morale. Le Messie est passé, il reste les dons moraux qui lui avaient été départis. L'enveloppe dont l'enthousiasme revêtit son ministère est tombée, il reste ce qu'il y avait de naturel en lui. Une religion qui part du principe de la moralité la plus pure, de l'intention la plus sainte, et qui y joint les actes les plus désintéressés et les plus héroïques, cette religion-là ne saurait mourir (p. 290).

Il n'y avait dans cette religion du Nazaréen que fort peu de dogmes : la messianité de Jésus, la *parousie* imminente du chef de ce royaume et la promesse d'une grande récompense dans les cieux. Le royaume des cieux, c'était le règne du saint et du juste, pleinement réalisé dans le cœur et dans la vie du Christ.

Le chapitre VIII est consacré au développement de la religion sur Jésus ; l'auteur y constate que le titre de Messie a été le point de départ de l'évolution dogmatique qui aboutit à l'apothéose du Christ.

Il admet que la conscience même de Jésus s'est développée, depuis le moment où il se sentait simple disciple des prophètes jusqu'au jour où il s'est laissé acclamer Messie d'Israël et Sauveur de l'humanité. Mais ce sont les apôtres qui ont modifié radicalement ce concept, en élevant Jésus au rang d'être divin, afin d'expliquer les faits miraculeux qu'on lui attribuait. On pouvait concevoir la filiation divine de Jésus, dans un sens naturel et logique; Paul et surtout Jean ont préféré l'entendre au sens métaphysique. Depuis le concile d'Antioche, cette question des deux natures en Christ a été la pomme de discorde entre les théologiens. La diversité des deux langues grecque et latine ajouta encore à la confusion qui se produisit à l'occasion des dogmes de la divinité de Jésus et de la trinité des personnes divines. Entre le Jésus de Nazareth et celui de Nicée, il y a un abîme; c'est alors que la pensée chrétienne a fait un *salto mortale*.

M. Labanca, dans son dernier chapitre, assure qu'il y a eu dans la conception théologique des Apôtres des contradictions irréductibles (p. 377); mais ces contradictions même prouvent que le christianisme a été un fait historique, sujet aux vicissitudes de la nature humaine. Une religion populaire s'accommodait mal du Dieu de l'hébraïsme; elle sut y juxtaposer un polythéisme byzantin, en promulguant la divinité substantielle du Père, du Fils, de l'Esprit; en faisant de Marie la mère de Dieu et en imaginant tant de médiateurs divins entre Dieu et l'homme (382). Il s'est ainsi produit dans l'Église une alternative perpétuelle de résistance et d'accommodation vis-à-vis les religions païennes.

Notre auteur entrevoit dans l'avenir une synthèse des religions, sur une large échelle. La conscience religieuse de nos contemporains d'Europe « met en balance le sémitisme chrétien et l'indianisme bouddhique, pour embrasser l'un et l'autre dans une suprême conciliation. D'un côté, cette conscience ne paraît pas disposée à se séparer d'un Dieu qui, étant Père de tous

es hommes, est pour tous une loi d'amour et de justice, et les rapproche tous dans une fraternité commune. De l'autre, la même conscience incline à unir au Dieu du sémitisme chrétien celui de l'indianisme immanent dans la nature. Une telle fusion porterait, d'après lui, des fruits salutaires pour l'amélioration morale du genre humain » (p. 425).

Si, pour les chrétiens raisonnables, le Christ surnaturel et thaumaturge est mort; le vrai Christ de l'histoire, celui qui a révélé les sentiments moraux et religieux les plus profonds, accompli tant d'œuvres de justice, de charité, de pardon, l'initiateur du royaume du Père, le saint et le martyr est loin d'avoir perdu son efficace sur les âmes et la conservera longtemps encore (p. 386). Il est évident, en effet, que l'homme, trouvant toujours dans le monde réel quelque chose d'imparfait et de défectueux, est amené à le compléter par un monde idéal. Ce monde idéal existe dans le christianisme, dégagé de ses éléments vieillis et légendaires; il est encore doué d'une grande fécondité morale. Il est donc de notre devoir de le respecter, sous peine d'être ingrats envers nos ancêtres (p. 433).

Telle est l'analyse bien imparfaite de ce volume, si riche en pensées originales et en citations variées. En théologie, l'auteur se rattache à M. le professeur Zeller et en histoire ses sympathies sont pour les idées du comte Goblet d'Alviella. Il a quelques-unes des qualités de l'école de Tubingue, une grande sagacité critique, une vision très nette des actions et des réactions de la pensée de Jésus et des divers milieux juifs et païens qu'elle a traversés; par contre l'abus des influences physiques et ethnographiques, le dédain de la métaphysique chrétienne, la réduction du christianisme à une doctrine purement morale sont des défauts qui lui reviennent en propre. Pour l'Italie, où jusqu'ici il n'y avait pas de milieu entre le catholicisme le plus rétrograde et la libre pensée radicale, le livre de M. Labanca marque le retour à la science religieuse impartiale. Aussi est-ce sur lui que le Gouvernement a jeté les yeux, afin de pourvoir la chaire d'Histoire des religions, récemment créée à l'Université de Rome. Nous ne pouvons qu'applaudir à cette nomination et souhaiter au courageux professeur tout le succès qu'il mérite!

G. Bonet-Maury.

J. Van den Gheyn, S. J. — *Essais de Mythologie et de Philologie comparée.* — Bruxelles, Société belge de librairie. Paris, Palmé. 1885, in-8, xiv et 431 pages.

Ce livre est de ceux dont on ne peut dire du mal et dont on voudrait pouvoir dire beaucoup de bien. L'auteur possède une érudition très vaste. Malheureusement il en tire très peu. Ses articles, dont la plupart, il est vrai, sont des comptes rendus, ne font guère que reproduire des choses déjà connues. Ils

n'apprennent rien de neuf et ne rachètent pas toujours par le charme de la forme littéraire ce qui leur manque comme nouveauté de fond.

Pour en finir avec les critiques, ajoutons encore un reproche. Le P. Van den Gheyn saisit trop souvent l'occasion de faire de l'apologétique; cela le conduit parfois à parler d'un ton bien aigre de quelques savants qui ne partagent pas ses convictions.

Sous ces réserves générales, disons un mot des articles dont le sujet peut intéresser les lecteurs de cette *Revue*.

Le volume s'ouvre par une étude sur la Mythologie comparée (1-46). L'auteur en résume brièvement l'histoire. Prenant ensuite pour guide l'œuvre du P. de Cara, il réédite tous les griefs soulevés contre l'Ecole philologique et ne cache pas ses sympathies pour les folkloristes.

L'article suivant (47-67) contient une appréciation générale des travaux de Mannhard, suivie d'une analyse des *Essais posthumes* du mythologue allemand. La première partie de cet article est la reproduction presque textuelle de ce qu'a dit M. Gaidoz sur le même sujet. (V. *Mélusine*, I, 578.) — Vient ensuite une étude sur Cerbère (68-106). L'auteur, après avoir longuement décrit le Mythe d'après les sources, et employé pour l'expliquer cette méthode philologique qu'il a si énergiquement attaquée dans les premières pages de son livre, finit par s'en référer purement et simplement aux conclusions de M. Decharme.

L'article qui suit porte sur le *Personnage d'Arlequin* (107-131). C'est un résumé des différentes théories qui ont été émises sur la parenté de la Mesnie d'Helque avec le Wüthendes Heer d'Odin et la troupe des Maruts et des Ribhus dont Indra est le chef. Quant à la question de savoir si le nom d'Arlequin, personnage de la comédie italienne, est le même que celui du chef de la chasse aérienne, l'auteur la pose, mais ne la résout pas. Il s'en tient à l'opinion de Littré qui croit à la parenté des deux personnages, tout en avouant qu'elle n'est pas prouvée.

Dans *Une légende indienne* (132-151), le P. Van den Gheyn nous parle du *Vetalapancavimçatika* (les vingt-cinq histoires du Vampire), un recueil de contes dont nous avons appris avec bonheur la traduction prochaine. M. Van den Gheyn en traduit un (le conte quatrième de l'édition Uhle, p. 18). C'est l'histoire de Viravara, garde du roi Çudra-Kadeva, qui, pour sauver son maître de la mort à laquelle la déesse Durga l'a condamné, sacrifie son propre fils. Sa femme et sa fille se donnent la mort sur le corps de l'enfant. Lui-même les imite. Devant cet amoncellement de cadavres, le roi fait une prière à la déesse qui, pour récompenser tant de dévouement, fait grâce au roi et ressuscite Viravara et les siens.

L'auteur rapproche avec raison ce conte d'une légende flamande rapportée par *Collin de Plancy* [1]. C'est la légende de Guillaume Loek, bourgeois de

1) Collin de Plancy. *Chroniques et légendes du temps des premières croisades*. Bruxelles, 1842, p. 246 et sq.

Furnes, qui, une nuit qu'il était de garde devant le palais du comte de Flandre, Charles le Bon, dangereusement malade, vit arriver la Mort qui accourait chercher le comte. Guillaume essaie de l'attendrir. La Mort ne consent à sauver le prince que si Guillaume lui livre son fils unique. Guillaume accepte ; il revient, portant en sanglotant son enfant dans ses bras, quand la Mort le rencontre et lui annonce que le comte est sauvé et que Dieu lui laisse son fils comme prix de son abnégation.

Les analogies des deux contes méritent d'attirer l'attention. Les recherches que le P. Van den Gheyn a faites pour retrouver les sources où a puisé Collin de Plancy ont malheureusement été infructueuses.

Cet ouvrage contient encore deux comptes rendus : l'un (p. 152-161) sur les travaux de M. Cosquin sur les contes lorrains; l'autre (p. 220-237) sur une dissertation de l'abbé Casartelli intitulée la *Philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides.*

Le reste du livre se compose de dissertations philologiques. Ce n'est pas ici le lieu d'en apprécier la valeur.

M.

A. Bouché-Leclercq. — *Manuel des Institutions romaines.* — Paris. Hachette, 1886. — 1 vol. gr. in-8 de xvi et 654 pages.

M. Bouché-Leclercq vient d'augmenter ses titres à l'estime et à la reconnaissance des amis de l'antiquité classique par la publication d'un beau *Manuel des Institutions Romaines*. Comme le titre l'indique, ce livre est un instrument de travail, destiné avant tout aux étudiants des facultés françaises ; mais l'auteur n'a pas borné son ambition à faciliter la tâche de la jeunesse universitaire; il s'est également proposé de rendre service aux humanistes en leur offrant, sous une forme à la fois concise et claire, le résumé des résultats auxquels aboutissent les nombreux travaux de l'histoire et de l'archéologie romaines publiés dans les temps modernes. Les uns et les autres lui sauront gré de sa laborieuse entreprise, qui témoigne, non moins que ses ouvrages antérieurs, d'une connaissance approfondie de l'antiquité et d'une érudition du meilleur aloi.

Depuis que l'enseignement supérieur a pris un nouvel essor dans notre pays, le besoin de bons manuels des institutions romaines s'est fait sentir plus vivement qu'autrefois. La preuve en est que, dans les dernières années, nous avons vu paraître coup sur coup une série d'ouvrages destinés à combler les lacunes de notre littérature scientifique en pareille matière. M. Ch. Morel traduit le grand travail de Madvig sur la constitution et l'administration de l'État romain (4 vol., 1882-1884); MM. Berthelot et Didier tirent des antiquités romaines de Lange une *Histoire intérieure de Rome jusqu'à la bataille d'Actium*

(Paris, 1885-1886) ; M. Mispoulet a publié, il y a trois ans à peine, ses *Institutions politiques des Romains ;* MM. F. Robiou et D. Delaunay n'ont pas encore terminé leurs *Institutions de l'ancienne Rome* (vol. I et II en 1884-1885), tandis qu'un *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, sous la direction de MM. Ch. Daremberg et E. Saglio est en cours de publication à la librairie Hachette. Le manuel de M. Bouché-Leclercq est dû, sans doute, à la même inspiration, et pour avoir vu le jour après tant d'autres ouvrages qui font honneur à l'activité de nos historiens actuels, il n'en est pas moins le très bien venu.

Parmi toutes ces publications récentes celle de M. Bouché-Leclercq réclame notre attention, non seulement à cause de l'intérêt qui s'attache pour les lecteurs de cette Revue aux travaux de l'un de ses collaborateurs les plus appréciés, mais encore à cause de la place plus considérable que l'auteur a consacrée à l'étude des institutions religieuses chez les Romains. De ce grand manuel de plus de 650 pages où la Cité et son gouvernement aux différentes époques de son histoire, l'administration, les finances, l'armée, le droit et la justice sont étudiés successivement sous autant de rubriques spéciales, nous ne voulons retenir ici que la sixième partie consacrée tout entière à la religion (p. 459 à 553).

Par ses études antérieures sur les *Pontifes de l'ancienne Rome* (Paris, 1871) et sur l'*Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, M. Bouché-Leclercq était tout naturellement porté à traiter avec générosité la religion de la Rome antique dans la distribution des places entre les différents ordres de matière. L'exemple de Marquardt devait l'y encourager, et davantage encore la conviction du lien plus intime que nulle part ailleurs qui unit les institutions religieuses et les institutions politiques chez les Romains. M. B.-L. était trop familiarisé avec les études d'histoire religieuse pour ne pas être persuadé par avance que la connaissance de la religion d'un peuple est le meilleur guide pour pénétrer jusqu'aux principes directeurs de la vie morale de ce peuple et par conséquent aussi pour comprendre les institutions dans lesquelles sa vie morale s'est affirmée.

Après quelques pages d'introduction sur la théologie romaine, l'auteur décrit successivement les cultes privés, l'histoire du culte public, les cultes populaires et les cultes officiels, les sodalités officielles, les collèges des pontifes, des augures, des fétiaux, des quindécemvirs S. F., l'ordre des haruspices et les sacerdoces municipaux. Le texte se compose d'un récit suivi qui peut se lire indépendamment des notes reléguées au bas des pages; celles-ci contiennent les références, les renseignements complémentaires et la discussion des hypothèses ou des interprétations controversées. En tête de chaque chapitre une courte et substantielle bibliographie fait connaître au lecteur les principaux ouvrages relatifs au sujet traité, et au bas des pages d'autres indications bibliographiques nous renseignent sur les travaux spéciaux concernant les questions de détail. L'auteur a tenu, fort justement selon nous, à ne pas encombrer

son manuel en mentionnant sur chaque point tous les travaux publiés, sans tenir compte de leur valeur. Une pareille bibliographie est le plus souvent inutile ; dans un livre destiné aux étudiants elle est dangereuse, puisqu'elle n'éclaire pas le lecteur sur la valeur des ouvrages que l'on fait défiler sous ses yeux.

La disposition est bonne, le récit clair et d'une lecture aussi agréable que le sujet le comporte, peut-être un peu chargé parfois à cause du désir de l'auteur d'être complet sans abandonner la forme du récit suivi. Les subdivisions nombreuses, la multiplication des paragraphes, les énumérations ont l'inconvénient de donner à un manuel un faux air de catalogue; elle ont bien des avantages cependant pour l'étudiant. Le manuel n'est-il pas destiné à être consulté plutôt qu'à être lu tout d'une haleine ? Que l'on cherche, par exemple, dans l'ouvrage de M. B.-L. des renseignements sur les Vestales. L'excellent index qui termine le livre nous renvoie à diverses pages où sont disséminées des particularités sur le rôle et la situation des Vestales. Nulle part cependant nous n'en trouvons une description complète. Elles ne formaient pas un collège, il est vrai; mais l'organisation des Vestales et le culte de Vesta constituent certainement l'une des institutions religieuses les plus originales et les plus caractéristiques de l'ancienne Rome. M. Marquardt, leur a consacré un paragraphe spécial.

La même réflexion nous est suggérée à propos de l'histoire du culte public. M. B.-L. consacre à ce sujet un chapitre des plus intéressants et des plus substantiels. L'histoire de la formation du culte public se confond avec celle des origines de la cité. Partant de ce principe qui paraît fort juste, l'auteur remonte jusqu'à l'époque où il y avait place, sur le Palatin, pour plusieurs villages, celui du Palatium, celui du Cermale et celui de la Vélia. Il reconstitue le culte de ces trois bourgades, d'abord isolément, puis après leur réunion en une seule cité, de façon à nous offrir un calendrier religieux de la cité palatine. Il nous montre ensuite la fédération de la cité palatine et de la cité esquiline et le culte fédéral organisé de façon à rapprocher les grandes divinités adorées de part et d'autre, en les subordonnant à un nouveau génie ou dieu de l'association. Il suit pas à pas le développement spontané de la cité et de son culte. Mais toutes les modifications introduites depuis la révolution dont le souvenir se rattache au nom des Tarquins, les transformations imputables à l'influence étrusque, hellénique et enfin orientale ne sont indiquées que par quelques mots dans ce chapitre sur l'histoire du culte. Les détails de ces grandes transformations seront ensuite racontés au fur et à mesure que l'occasion s'en présentera, dans les chapitres suivants.

Qu'en résulte-t-il? L'étudiant, le jeune homme qui n'a pas encore fait d'études personnelles sur le développement de la religion romaine, n'aura pas une idée claire de l'évolution par laquelle cette religion a passé à partir du moment où nous commençons à avoir quelques données historiques solides. La religion romaine, authentiquement romaine, plonge sans doute par ses racines dans le sol palatin; mais à de telles profondeurs la lumière et l'air respirable nous

manquent ; il faut bien avouer que nous en sommes réduits aux hypothèses, que nous reconstituons les origines de la cité d'après les traditions conservées dans les institutions religieuses, tandis que nous expliquons les institutions religieuses par les origines de la cité. La religion des Romains que nous connaissons, dont nous avons conservé la littérature et les lois, dont les luttes, les conquêtes et les mœurs nous ont été transmises par l'histoire, cette religion-là n'est plus, à proprement parler, celle des anciennes bourgades palatines, mais la combinaison des vieux cultes autochthones avec les cultes étrusques et grecs, en sorte que l'histoire du culte à Rome, c'est justement le tableau de ces transformations. Nous aurions aimé, pour notre part, à retrouver dans le Manuel français, à côté des remarquables pages sur les origines, la description des diverses époques de la religion romaine. Elles ne sont pas moins essentielles à la pleine compréhension du rôle des institutions romaines que la reconstitution de la situation religieuse des populations latines antérieurement à la fondation de la cité.

Si l'évolution historique de la religion romaine ne ressort pas d'une façon aussi claire que nous l'eussions désiré du travail de M. Bouché-Leclercq, le principe générateur et le développement logique du culte et des institutions y sont exposés de main de maître. L'auteur signale, dès le début, le caractère fondamental de la théologie romaine : c'est une démonologie. « Ce qui caractérise le mieux, dit-il, la religion romaine, la doctrine qui résume en quelque sorte son enseignement, est le procédé analytique par lequel elle dédouble toutes choses, êtres animés ou objets inanimés, en réalité concrète et en puissance abstraite appelée tantôt *numen,* tantôt *génie* » (p. 462). Et ailleurs : « la personnalité que les dieux n'ont pas en essence, ils la prennent en acte. »

Le fait est que la religion romaine primitive, pour autant que nous pouvons la reconstituer, est encore à l'état d'animisme pur. Elle n'offre ni cosmogonie, ni mythologie, parce qu'elle n'est pas encore parvenue au degré de développement où l'animisme se constitue en polythéisme hiérarchique. A l'époque où ce travail de perfectionnement organique aurait dû se produire en elle, d'autres cultes déjà beaucoup plus avancés lui imposèrent leurs formes et leurs mythologies, de même que plus tard la philosophie grecque s'implanta à Rome avant que la civilisation romaine eût élaboré une philosophie qui lui appartînt en propre.

Mais, si les Romains empruntèrent aux divers peuples avec lesquels il furent de bonne heure en contact, des dieux et des traditions mythologiques, leur conception des rapports entre les dieux et les hommes resta toujours foncièrement la même ; et c'est là justement ce qui fait qu'il y a bien réellement une religion romaine, persistant à travers toutes les transformations du culte et des croyances ; car ce qui caractérise une religion, c'est la nature du rapport qu'elle établit entre la divinité et ses adorateurs.

Or, ce qui caractérise la religion romaine, c'est, d'une part, le profond senti-

ment de dépendance à l'égard du numen, et d'autre part la tendance solidement enracinée au ritualisme légaliste. « Le culte romain, remarque fort bien M. B.-L., est une procédure analogue de tout point à celle des « actions de la loi » que les pontifes léguèrent plus tard aux jurisconsultes. Le sacrifice est une offre intéressée, et la prière qui l'accompagne nécessairement est une stipulation, dont l'effet est infaillible si elle est conçue dans les termes sacramentels fixés par la coutume » (p. 461).

Les rapports entre les dieux et les hommes, comme ceux des hommes entre eux, sont réglés par des formules légales et des formalités nettement déterminées. C'est là le principe fondamental du culte romain. Partant de là, M. B.-L. nous montre le développement logique du culte domestique en culte gentilice, et comment celui-ci fut le prototype du culte célébré par les sodalités officielles et par les collegia ou associations privées. Toute la série de chapitres consacrés à ces sodalités officielles et aux grands collèges chargés des différentes fonctions du culte est excellente. Ils offrent une abondante moisson de renseignements, puisés aux meilleures sources, et nous ne pensons pas nous rendre coupables d'exagération en affirmant qu'ils sont supérieurs à tout ce qui a paru jusqu'à présent en français sur l'ensemble de ces sujets.

Ajoutons enfin, pour compléter l'énumération des titres qui recommandent le Manuel à tous ceux qui désirent connaître les institutions religieuses de Rome et qui le rendent indispensable aux étudiants des antiquités romaines, que l'auteur a joint à son livre, en guise d'appendice, divers résumés de la numération, de la métrologie et de la chronologie romaines, ainsi que les Fastes consulaires.

N.

---

*Trois relations de l'*Escalade *tirées des manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris, publiées par Emile Duval, conservateur du musée Fol, à Genève.* — Fick. — *Genève. Décembre 1885.*

Le 12 décembre 1602, la ville de Genève courut, pendant la nuit, le danger le plus pressant qu'elle eût encore connu. Endormis par de feintes assurances, les magistrats et la population ignoraient les menées de leur irréconciliable ennemi, le duc de Savoie, toujours aux aguets pour tenter une entreprise qui le rendît maître d'une cité qu'il considérait comme une rebelle ayant échappé à l'autorité de sa maison. Ne pouvant réussir par des moyens honnêtes, le duc eut recours à la ruse et à la violence ; il ramassa quelques troupes équivoques et résolut de s'emparer nuitamment de Genève. Il n'y allait rien moins que de la liberté, de la religion, de la vie de tous les citoyens et de l'honneur de leurs femmes et de leurs filles.

Son Altesse partit de Turin le 17 décembre (vieux style), feignant d'aller à

Rivoli « en dévotion » ; arrivé à Novalesa, il renvoya son train, prit la poste, et, déguisé en ambassadeur étranger, il franchit le mont Cenis en faisant garder étroitement les passages. En Savoie, il retrouva les troupes espagnoles qui séjournaient en ce pays depuis cinq ou six mois et rejoignit à Bonne, en Faucigny, le sieur d'Albigny, son lieutenant général. Ce fut de cette ville que ce dernier partit avec « *douze ou quinze mille hommes choisis, tant de pied que de cheval, portant eschelles, pétards et autres artifices nécessaires pour l'exécution de cette entreprise que ledict sieur d'Albigny communiqua lors à ses gens, les assurant fort de la facilité d'icelle* » (f. 52. p. 19). Les assaillants arrivèrent sur les deux heures du matin, le dimanche, 12 décembre, côtoyant l'Arve en grand silence, les mèches cachées; ils s'approchèrent des fortifications et appliquèrent leurs échelles en un lieu assez éloigné de la sentinelle entre la porte Neuve et la porte de la Monnaie, et deux cents des plus résolus, l'escopette au poing, pénétrèrent dans la ville, tuant les rares opposants qu'ils rencontrèrent et criant : « Vive Savoie! vive Espagne! ville gagnée! à boire! » mais les habitants, réveillés en sursaut, firent bonne contenance. Les Savoyards, repoussés à perte, s'enfuirent vers leurs échelles et s'empressèrent de descendre au plus vite « *avec tant de presse que pour cela ou le poids des hommes armés, les échelles rompent*; *les autres se voyant hors d'espoir s'embrassent trois à trois et saultent dans le fossé mou et plein de fange qui les garantit en partie de blessures.* — Le duc se retira à Bonne « merveilleusement marri et dépité; » il y avait matière à l'être...

La nuit de l'Escalade et le danger couru restèrent gravés dans le cœur et dans la mémoire de tous les Genevois. Cette échauffourée fut d'ailleurs un fait considérable dans la politique du temps, car il est hors de doute que le duc de Savoie avait des intelligences secrètes avec la cour d'Espagne, et l'appui de la France, recherché et désiré par Genève, n'était pas aussi assuré qu'on eût pu le souhaiter dans d'aussi pressantes circonstances. La paix aurait pu être rompue en Europe par cette équipée de maraudeurs nocturnes; elle ne le fut pas néanmoins. Genève eut à pleurer la perte de citoyens honnêtes et courageux (seize morts et vingt-cinq à trente blessés); mais son indépendance n'en souffrit pas, et elle en fut quitte pour pendre, le même jour, les treize prisonniers qui avaient été faits, tous gens de marque et les plus beaux hommes qu'il était possible de voir, assurent les chroniques du temps. Genève s'excusa de les traiter de la sorte en expliquant dans la sentence qu'ils avaient violé la paix et que, pour lors, ils ne pouvaient être considérés comme prisonniers de guerre. Au nombre étaient les sieurs de Sonas, d'Attignac, de Chaffardon et d'Attisel, ainsi qu'un jeune gentilhomme du Dauphiné qui refusa de dire son nom. Ceux qui purent supporter la torture y furent soumis ; les têtes des treize suppliciés et des autres morts (environ cinquante-cinq), furent exposées sur la muraille de la ville, à l'endroit où ils avaient cherché à entrer. Certains s'étaient noyés dans la fange du fossé;

l'ennemi ramena avec lui beaucoup de blessés. Quant au sieur d'Albigny, plus réservé que ses hommes, il échappa à la pendaison en redescendant prestement du parapet quand il découvrit que le combat était « *âpre* » en ville, prétextant un violent mal d'estomac qui lui était soudain survenu !... Des relations de cette mémorable journée furent envoyées un peu en tous pays. Les magistrats de Genève en adressèrent aux cantons évangéliques; il y eut échange de rapports, de discours, l'événement étant trop considérable pour n'être pas raconté et commenté. Il n'est donc pas surprenant de nous trouver encore en présence de trois nouveaux récits que M. Émile Duval vient de publier chez Fick, à Genève. Ces pièces se rapportent à la série des récits officiels fournis au commencement du XVIIe siècle et parvenus jusqu'à nous de différentes manières ; les faits concordent avec ceux qui ont été relevés par les précédents narrateurs. Un des récits semblerait même émaner d'un témoin oculaire, d'un sieur *Thélusson* habitant précisément en face de la guérite, vide de sentinelle, près de laquelle furent appliquées les échelles savoyardes; en tous cas, l'auteur se dit proche voisin du sieur *Piaget*, dont un manuscrit de Grenoble a livré l'intéressant mémoire et qui prit une part active aux événements de la nuit du 12 décembre. — Ces trois récits ont été communiqués à M. E. Duval par M. L. Delisle et proviennent de copies contemporaines faisant partie de la collection de Philippe, comte de Béthune, et d'Hippolyte, son fils, collectionneurs émérites, mais qui ont si mal rangé les documents historiques qu'ils avaient ramassés qu'on ne peut en retrouver les origines. Ces pièces sont, d'ailleurs, dignes d'appeler l'attention et nous pouvons dire, en toute sincérité, que M. E. Duval a rendu un véritable service en les produisant d'une manière aussi soignée.

Je me suis souvenu, en relisant cet épisode, généralement peu connu hors des murs de Genève, de certains passages des admirables mémoires de Mme de Mornay, dans lesquels elle parle (t. II, p. 34) de la fameuse entreprise. Or il y est question, ni plus ni moins, de la levée d'un régiment de deux mille hommes de pied français, et dans le cas où Henri IV, sortant de ses dispositions jusqu'alors purement platoniques à l'égard de ses anciens coreligionnaires, eût autorisé ce mouvement en faveur de Genève, ç'aurait été le jeune Philippe de Mornay qui eût pris le commandement « des plus belles troupes qui, de longtemps, fussent sorties de France, » ajoute sa mère avec orgueil, « pour le nombre de noblesse qui s'y obligeait et le choix qu'on pouvait faire en la paix des meilleurs capitaines qui restaient inutiles, » circonstance qui console quelque peu de la mention pénible qu'on trouve dans les *Récits* qui comptent au nombre des troupes savoyardes « *des Français que les départements rendent absents du païs.* » Les défenseurs que la France eût envoyés avec Philippe de Mornay auraient effacé le mauvais renom des enfants perdus du régiment de Val-d'Isère!

Nous ne pouvons nous empêcher, en terminant, de regretter que l'histoire

de Genève (j'en demande pardon à ceux qui s'y sont essayés) n'ait jamais été traitée d'une manière assez consciencieuse. A propos de l'*Escalade*, je me suis reporté aux divers passages des auteurs les plus autorisés, et si je les ai vus s'inspirant des récits contemporains, je n'ai pas trouvé chez eux cet esprit critique si rigoureusement appliqué de nos jours aux questions historiques qui soumet les faits à un examen minutieux afin de ne laisser échapper aucune circonstance sans l'épuiser, ne la rejetant ou ne l'adoptant qu'à bon escient. Je souhaiterais que M. Duval, qui doit avoir beaucoup de matériaux à sa disposition ayant trait à l'Escalade, veuille bien en faire un travail spécial dans le sens que j'indique ; tout en élucidant et en coordonnant les documents locaux, il serait bon de réunir également à l'appui les pièces diplomatiques échangées à l'effet de soutenir le bon droit et la liberté de la République, pièces qui ne sont pas introuvables et sur la valeur desquelles je serais étonné que M. E. Duval ne fût pas amplement renseigné à présent.

D. M.

CHRONIQUE

FRANCE

La Section des Sciences Religieuses. — La Section des sciences religieuses à l'École des Hautes-Études a repris ses travaux le lundi, 3 mai, pour le semestre d'été. A quelques détails près, le programme des conférences est resté le même que celui du semestre d'hiver. Les conférences, en effet, n'avaient commencé qu'au mois de mars. Le semestre d'hiver étant ainsi réduit à deux mois n'a pas permis à la plupart des professeurs d'épuiser les sujets qu'ils avaient choisis. L'empressement de la jeunesse studieuse aux conférences nouvellement instituées est la meilleure justification de l'initiative prise par M. le Ministre de l'Instruction publique, lors de la création d'une section des sciences religieuses à l'Ecole des Hautes-Études. Au début du semestre d'été, il y avait déjà plus de cent auditeurs inscrits. Même en défalquant ceux qui, après avoir pris leurs inscriptions, renoncent bientôt à suivre un genre de conférences sur lequel ils semblent s'être fait des illusions, il n'en reste pas moins à tous les cours un nombre d'auditeurs très satisfaisant. On peut affirmer désormais que l'épreuve tentée par l'administration de l'Instruction publique a réussi au gré de ceux qui l'ont entreprise, sans provoquer aucune manifestation. Les auditeurs comme les professeurs ont compris dès le début qu'il s'agissait de travailler en commun, en dehors de toute préoccupation confessionnelle ou polémique, dans le seul intérêt de la science des religions.

Congrès des Sociétés savantes. — Le 27 avril s'est ouvert à la Sorbonne la vingt-quatrième session du Congrès des Sociétés savantes de Paris et de la province. Nous n'avons remarqué cette année que peu de communications concernant spécialement l'histoire religieuse. Le bureau de la section d'histoire et d'archéologie était composé de MM. Léopold Delisle, président, Duruy et Geffroy, vice-présidents, Gazier, secrétaire, et de MM. Fierville, Tranchan, Guibert, Châtel et l'abbé Rance, comme assesseurs. La question du programme relative à l'origine et à l'organisation des anciennes corporations d'arts et métiers a été traitée par divers érudits de province. Parmi les mémoires présentés nous remarquons celui de M. Guibert, de la Société historique et archéologique du Limousin, sur les corporations de ce pays, antérieures au XVIe siècle, pourvues d'une législation uniforme et constituant des groupes à la fois professionnels et religieux. — M. Veuclin s'est plus particulièrement attaché aux confréries et charités du XVIIe siècle à Bernay ou dans les environs.

Il en a étudié les origines et les règlements avec beaucoup de soin. Son travail est tellement surchargé de documents que l'on a parfois un peu de peine à en saisir les grandes lignes; mais à la lecture il sera trouvé fort instructif. — La question des cimetières à incinération en Gaule a provoqué plusieurs mémoires, entre autres de M. Christian, lequel a dressé une carte de ces cimetières, par régions, avant la conquête. — M. Jacquinot lit une notice pour démontrer que l'une des cavités des monuments mégalithiques de la Nièvre présente les signes caractéristiques d'un autel à sacrifice. Plusieurs membres repoussent cette opinion; d'après eux, les signes relevés par M. Jacquinot sont dus aux intempéries.

L'histoire anecdotique des Jésuites s'est enrichie des extraits tirés, par M. Fierville, du voyage inédit d'un janséniste anonyme en Flandre et en Hollande, en 1681, tandis que leur méthode d'enseignement a été traitée, d'une façon accessoire, il est vrai, par M. Gidel dans un mémoire sur l'enseignement du grec au XVIIe siècle et par M. Tranchan, président de la Société archéologique de l'Orléanais, dans une comparaison du plan d'études, tel qu'il a été pratiqué par les Jésuites au Collège d'Orléans jusqu'en 1750, avec le plan d'études de leurs successeurs séculiers. — Une petite statue en bronze de Jupiter-Serapis a été l'objet d'une dissertation de M. Aug. Nicaise. — Les caractères des diverses écoles d'architecture religieuse romane ont été discutés par MM. Anthyme Saint-Paul, qui a considérablement diminué l'importance accordée à l'école clunisienne, l'abbé Müller, qui a surtout insisté sur l'école romane de l'Ile-de-France, et de Lasteyrie qui a montré le bien fondé des deux thèses précédentes. Au XIIe siècle, M. Saint-Paul, distingue les écoles bourguignonne, provençale, rhénane, poitevine, auvergnate, aquitaine, normande, périgourdine, auxquelles il faut donc ajouter celle de l'Ile-de-France. Ces écoles se distinguent par la forme des voûtes, l'emplacement des clochers centraux, latéraux ou en façade et par l'ornementation.

M. Joret, professeur à la Faculté d'Aix, a étudié les rapports du fameux intendant Basville avec l'épiscopat du Languedoc pendant la seconde période de son administration (1703-1711), en se fondant spécialement sur les lettres des évêques d'Agen et de Viviers. Il montre que Basville faisait sentir le poids de son autorité au clergé non moins qu'aux laïques et ne craignait pas de tancer vertement un évêque. — M. Philippe Berger a lu une note sur la signification historique du nom des patriarches hébreux. — M. Thomas signale l'existence du culte et de la légende de saint Vidian, à Martres-Tolosane. Cette légende est analogue à celle du poète français Vivien. M. Thomas pense que l'on peut établir un rapport de filiation entre les deux légendes et voit dans ce fait une confirmation de l'hypothèse de M. Gaston Paris sur l'origine méridionale du cycle français de Guillaume d'Orange.

Société et Revue des Traditions populaires. — L'étude des traditions populaires jouit décidément de la faveur du public lettré. Nous avons

constaté quelques pages plus haut, dans un article sur la complexité des mythes et des légendes, le grand développement qu'elle a pris, ces dernières années, dans la plupart des pays d'Europe. La France ne reste pas en arrière. Voici une nouvelle société et une nouvelle revue mensuelle consacrées à l'étude des traditions populaires. La formation de la société a été décidée, le 27 décembre dernier, au dîner de « Ma Mère l'Oye. » Elle a pour objet « de faciliter l'étude et la publication de tout le vaste ensemble de croyances, de coutumes et de superstitions populaires qui, depuis quelques années, est désigné sous le nom de Folk-Lore. Elle s'adresse à tous ceux qui s'occupent des contes et des légendes, des chansons, des devinettes, des formulettes, des proverbes, etc. Mais elle embrasse aussi des sujets qui touchent, par un côté, à l'ethnographie, les coutumes populaires, les superstitions de toute nature, les cérémonies civiles ou religieuses qui se rattachent à la surperstition ou à la coutume, les images, les livres populaires, les ustensiles traditionnels et singuliers, etc. Bien que le but principal soit de publier des documents français, ceux qui arriveront de l'étranger seront les très bien venus, parce que toutes ces choses, souvent obscures, ne deviennent claires que par la comparaison. » — La cotisation des membres titulaires est de quinze francs par an. Les adhésions sont reçues chez M. Paul Sébillot, 4, rue de l'Odéon.

La *Revue des Traditions populaires,* qui a pris place à côté de *Mélusine*, paraît le 25 de chaque mois chez Maisonneuve, à Paris. Le prix de l'abonnement pour les non-sociétaires est fixé à douze francs par an pour la France, quinze francs pour l'étranger. Elle est adressée gratuitement aux membres de la Société. Il en a déjà paru trois livraisons, contenant diverses légendes ou superstitions intéressantes pour qui s'occupe d'histoire religieuse. Nos lecteurs en trouveront la mention au dépouillement des Périodiques.

L'histoire des religions à la Revue des Deux-Mondes. — La *Revue des Deux Mondes*, dans ses dernières livraisons, a publié une série exceptionnellement intéressante d'articles consacrés à l'histoire religieuse. M. Boissier, M. Renan, M. Lavisse, M. Victor Duruy, presque autant d'académiciens que de collaborateurs, y ont offert au public lettré, sous une forme attrayante, les résultats de leurs savantes études sur les problèmes d'histoire des religions qui leur sont le plus familiers. C'est assez dire qu'il y a dans ces articles, pour ceux de nos lecteurs qui ne les connaîtraient pas encore, de quoi se procurer d'amples jouissances littéraires et scientifiques.

M. *Boissier* a inséré dans la livraison du 15 février. *Un dernier mot sur les persécutions*, qui risque fort de n'être pas le dernier pour de bon. A propos de plusieurs ouvrages récents, entre autres ceux de MM. Aubé, Allard, Ernest Havet et Hochart, il a soumis à un nouvel examen la question tant controversée de l'étendue des persécutions contre les chrétiens dans l'empire romain. Sans entrer dans les détails, il cherche à prouver que certains historiens modernes, par réaction contre les exagérations des écrivains ecclésiastiques, sont tombés

dans l'excès contraire à celui dont ces derniers n'avaient su se défendre. Autrefois on exagérait les horreurs et la violence de la persécution, aujourd'hui l'on s'efforce trop de réduire au minimum l'intensité de la lutte et le nombre des martyrs.

M. *Renan* a donné, dans les livraisons des 1er et 15 mars, les prémisses de l'histoire du peuple d'Israël dont il prépare la publication. Après le drame et l'épilogue, M. Renan nous promet le prologue. La *Vie de Jésus* a été suivie de plusieurs volumes dans lesquels il décrit les origines du christianisme traditionnel. Il lui reste maintenant à retracer l'évolution religieuse qui devait aboutir, au sein du judaïsme, à l'éclosion de l'Évangile. Les deux articles que nous signalons ont pour titre : *Les Origines de la Bible. Histoire et Légende.*

L'auteur débute par un éloge bien mérité des travaux des maîtres exégètes, Kuenen, Reuss, Graf, Wellhausen, qui ont fait de l'étude critique de l'Ancien Testament le modèle de la critique historique appliquée aux religions de l'antiquité. Si leurs œuvres ne sont pas de celles que l'on peut appeler définitives, elles précèdent de bien près les travaux définitifs. M. Renan leur reproche seulement une certaine raideur théologique. Il leur manque le goût, l'habitude des appréciations de littérature comparée et une pénétration suffisante de l'Orient et de l'antiquité! Ils se sont trop enfermés en champ clos. Ce n'est certes pas à M. Renan que l'on fera jamais un pareil reproche. Il profite largement des travaux de ses devanciers, mais quelle différence dans la manière de traiter ces sujets ardus! Quiconque a jamais entrepris la lecture de l'une quelconque des savantes Introductions à l'Ancien Testament dans lesquelles les maîtres de la critique allemande ont consigné les résultats de leurs laborieuses recherches, se fera un vrai régal des articles que nous signalons. C'est merveille de voir avec quelle aisance M. Renan se meut dans le dédale de cette question de l'Hexateuque, si compliquée et si peu connue du public. Être à la fois un hébraïsant de premier ordre et l'un des maîtres de la langue française, voilà qui n'est pas commun. M. Renan seul peut donner du charme littéraire à l'enchevêtrement des documents élohistes et jéhovistes. Il s'empare des pièces du squelette dont ses devanciers ont fait l'anatomie minutieuse, il les rassemble et du squelette il fait un corps vivant. Le théologien à l'esprit raide ne laissera pas d'observer que l'imagination de M. Renan est féconde; mais il ne pourra pas contester la science étendue et la connaissance approfondie du sujet traité; et le lecteur non initié se réjouira d'avoir trouvé un tel mystagogue.

Nous nous bornerons à noter quelques-unes des conclusions principales auxquelles M. Renan s'arrête. Il repousse l'association du code lévitique au récit élohiste (où Dieu est appelé *Elohim*), dont on voudrait faire comme un second *Pentateuque* après la captivité. Il y a un manque de sens littéraire dans la prétention de ramener les mythes cosmogoniques et ethnographiques de la *Genèse* à une époque presque rabbinique. L'histoire sainte élohiste, moins mythologique assurément que l'histoire sainte jéhoviste, est néanmoins d'une

belle antiquité. M. Renan est particulièrement frappé de ce fait que le rédacteur jéhoviste cite un écrit antérieur, le livre du *Jaschar* ou livre des guerres de Jahvé, un épos national, contenant les chants et les récits héroïques des tribus et s'arrêtant, selon toute apparence, au règne de David. Il signale aussi l'action des compositions destinées à rehausser la gloire des prophètes, compositions analogues aux Kisa-el-Anbia des Musulmans, vies des saints de bas étage, remplies de merveilleux et très populaires.

Sous le bénéfice de ces observations, M. Renan retrace de la façon suivante les origines de l'histoire biblique. Il nous montre au début la formation du livre des Légendes patriarcales et du divre les Guerres de Jahvé, chez les tribus du Nord, après le schisme, au xe siècle. Ce fut le premier dépôt de la littérature orale populaire. Le premier de ces deux livres est le document que les critiques allemands désignent par la lettre B. Le second est le document sur lequel M. Renan a insisté plus particulièrement, comme nous l'avons déjà indiqué. L'auteur, à propos de ces chants héroïques, a écrit quelques pages exquises sur la comparaison de l'épos grec et du récit sémitique.

Après la littérature populaire, l'œuvre des prophètes. Ceux-ci ont assuré au peuple d'Israël une place à part dans le monde. Le javhisme qui, à Jérusalem, n'était qu'un culte, devient, dans les écoles des prophètes, un ferment religieux de la plus haute puissance. M. Renan décrit d'abord la naissance d'un livre sacré chez les tribus du Nord, le document javhiste (C des Allemands), qui raconte l'histoire du pacte conclu entre Jahvé et son peuple. C'est là que la personnalité du prophète apparaît dans toute sa grandeur, mais aussi avec son caractère farouche, sombre, pessimiste. Les prophètes javhistes ont labouré la terre d'où devaient sortir le judaïsme, le christianisme et l'islamisme. Enfin, vers le milieu du VIIIe siècle, un livre sacré analogue se forme dans le royaume de Juda. C'est le document élohiste (A des Allemands) dans lequel Dieu est appelé Elohim jusqu'au moment où il ordonne lui-même qu'on l'appelle Jahvé. Ce dernier document est inspiré par un esprit moins libre, plus formaliste, plus réfléchi, moins mythologique que celui des prophètes du Nord.

Tels sont les éléments qui furent à la disposition du compilateur qui, probablement sous le règne d'Ézéchias (725-696), fusionna les divers livres sacrés. M. Renan croit pouvoir retracer les règles qui présidèrent à cette unification. Il suppose que l'auteur qui l'effectua eut encore à sa disposition les deux sources primitives (*Légendes* et *Guerres*) dans leur intégrité. Le volume qui fut ainsi constitué formait environ la moitié de l'Hexateuque actuel. Il y manquait encore le *Deutéronome*, tout l'ensemble des lois lévitiques et plusieurs récits de la *Vie de Moïse*. L'article dans lequel M. Carrière analyse l'œuvre critique de M. Kuenen et que nos lecteurs auront trouvé quelques pages plus haut, leur permettra de comparer les conclusions de M. Renan avec celles de l'éminent théologien hollandais.

A côté des livres sacrés et probablement vers l'époque d'Ézéchias, se formè-

rent aussi les livres des *Rois* et les vies des Prophètes qui furent utilisés plus tard par des rédacteurs très partiaux dans la rédaction de nos livres des *Rois* et de nos *Chroniques*. Les premiers pourraient bien être l'œuvre d'un disciple de Jérémie. Quant à nos livres actuels des *Chroniques*, ils ne sont pas antérieurs au IVe siècle. M. Renan nous promet un résumé analogue des résultats de la critique moderne sur la législation mosaïque. Ce sera encore une bonne fortune pour ses lecteurs.

Dans la même livraison du 15 mars qui renferme le second article de M. Renan, M. *Ernest Lavisse* a inséré une nouvelle étude sur l'histoire d'Allemagne, sous le titre : *La foi et la morale des Francs*. Cette fois M. Lavisse s'est proposé de montrer pourquoi l'église franque fut impuissante à conquérir la Germanie par la parole, comme il a déjà montré dans des articles antérieurs pourquoi les Mérovingiens ont failli au devoir d'ouvrir la voie de la Germanie à la prédication du christianisme. La véritable raison de cette impuissance, c'est que l'église gallo-franque n'était plus capable de transmettre le christianisme. Pour établir cette vérité, M. Lavisse commence par tracer à larges traits une esquisse du développement de l'Église pendant les premiers siècles, afin de mieux faire ressortir le contraste entre la vie puissante de l'Église persécutée et l'affaiblissement interne de l'Église persécutrice. Il y ajoute un parallèle entre la tradition ri riche de l'Église d'Orient et la pauvreté intellectuelle de l'église d'Occident. Cette première partie, qui provoque, à notre avis, de sérieuses réserves sur plusieurs points, n'est, à la vérité, que l'introduction du sujet réel. Ici l'on sent que l'auteur est complètement chez lui et travaille sur les documents mêmes. Le portrait qu'il trace de Grégoire de Tours est un morceau exquis dont le dessin et le coloris sont également bien traités, et la caractéristique du clergé franc est toute entière du plus haut intérêt. L'Église gallo-franque était devenue inerte ; elle ne savait que répéter les arguments qui avaient servi pour convaincre le monde gréco-romain, mais qui ne touchaient pas les esprits germains. Tout ce qui lui restait d'activité était absorbé par les luttes intestines contre les hérésies ; « comme la guerre civile fait oublier l'ennemi extérieur, la guerre contre l'hérétique a fait oublier le païen. » Le vide s'est fait dans les intelligences et la conscience du chrétien a été alourdie de tout le poids des superstitions les plus grossières. Aussi les premiers grands missionnaires vinrent-ils à la Germanie, non point de la Gaule voisine, mais de l'Irlande.

Le développement de l'idée religieuse en Grèce, tel est le titre du dernier article que nous ayons à signaler dans la *Revue des Deux Mondes* (1er avril). Il est de M. *Victor Duruy* et il présente tout l'intérêt, mais aussi les défauts, d'une généralisation rapide destinée à un public peu familiarisé avec l'étude scientifique des sujets traités. M. Victor Duruy s'est inspiré des travaux de MM. Alfred Maury, Jules Girard, Fustel de Coulanges, Tournier (*Némésis*) et Hild (*Les démons*) et s'est proposé de combiner, dans un tableau d'ensemble,

les conclusions auxquelles ces savants historiens se sont arrêtés dans leurs études sur des sujets particuliers. Il a voulu montrer au public instruit, d'une part, l'évolution religieuse qui s'est produite au sein des populations grecques, d'autre part, les analogies entre le développement religieux des Grecs et la marche générale des idées morales dans toute civilisation. Avec le vigoureux bon sens historique dont M. Duruy a déjà donné tant de preuves, il a su tenir un juste milieu entre les dénigrements et les glorifications du paganisme hellénique. Dans le détail, il y aurait, sans doute, bien des assertions à reprendre ; peut-être même l'auteur a-t-il parfois forcé la note pour introduire l'unité dans un ordre de choses qui n'en comporte guère ; mais, dans les grandes lignes, l'exposé de M. Duruy offre le plus vif intérêt.

Après avoir rappelé la distinction déjà connue entre les religions du livre révélé et les religions de la nature, l'auteur passe en revue les principaux caractères de la religion hellénique : la croyance à la souveraineté du destin et le conflit entre la liberté et la fatalité dans les notions sur l'activité divine ; l'envie des dieux à l'égard des hommes et la conception des différents âges de l'humanité, en d'autres termes les idées sur l'origine du mal et sur les conditions du progrès ; la croyance aux héros et aux démons qui est le pendant de la croyance aux saints dans le catholicisme; les croyances relatives aux morts et la religion du foyer ou le culte domestique ; le rôle de la morale dans la religion grecque; l'absence de sacerdoce proprement dit, la nature du culte, ses superstitions et ses beautés, ses obscénités et son caractère intéressé. Un dernier paragraphe, malheureusement beaucoup trop court et tout à fait insuffisant, est consacré aux confréries religieuses dont l'action contribua si puissamment à la spiritualisation du polythéisme.

Voici la conclusion de l'éminent historien : « Cette rapide esquisse montre les étapes successives et le point d'arrivée de la pensée religieuse chez les Grecs. Le destin n'est plus seul maître de l'homme ; la jalousie des Olympiens est devenue la justice divine. Dégagé du joug écrasant de la fatalité, l'individu se reconnaît responsable, et la vertu qui n'était comptée pour rien dans l'ancienne théologie, reprend ses droits. L'enfer se moralise comme la vie s'est spiritualisée; le ciel ne s'ouvre plus seulement aux Eupatrides, mais à l'humble et au pauvre honnête ; et le monde, entraîné par les philosophes, se met en marche pour trouver le souverain organisateur des choses. C'est à Platon que saint Augustin empruntera sa démonstration de l'existence de Dieu. »

Nouvelles diverses. — 1. M. *Henri Omont* a publié un *Catalogue des manuscrits grecs* de la Bibliothèque royale de Bruxelles (Paris, Picard, in-8, de 61 pp.), avec un index alphabétique donnant les noms d'auteurs, les indications des matières, des possesseurs et des provenances des manuscrits collationnés. M. Omont y a joint une table alphabétique des *Vies des saints*.

2. *Leçon d'ouverture de M. de Rosny.* — M. Léon de Rosny a publié chez Maisonneuve la leçon par laquelle il a inauguré le cours sur les religions de

l'Extrême-Orient dont il a été chargé à la Section des sciences religieuses de l'École des Hautes-Études. Après avoir énoncé quelques considérations générales sur le rôle et la nature des religions, le professeur a donné un rapide aperçu des quatre grandes religions dont il devra s'occuper : le Sintauisme, le Confucéisme, le Taosséisme et le Bouddhisme. Quoiqu'il ait placé le sintauisme en tête de cette énumération, il se propose néanmoins de commencer son travail d'exploration par l'étude du confucéisme, parce que le caractère essentiellement pratique de la doctrine de Confucius et la nature particulière des textes qui nous la font connaître offrent un terrain plus nettement déterminé et moins dangereux.

3. On annonce la publication d'une traduction de l'article *Mythology* inséré par M. Andrew Lang dans l'*Encyclopédie Britannique*. Ce sont MM. Ch. Michel, professeur à Gand, et Parmentier qui feront connaître à nos compatriotes cet article dont nous avons déjà fait mention à plusieurs reprises. Ils y joindront des extraits du livre intitulé *Custom and Myth* et de quelques essais du même auteur qui n'ont pas encore été réunis en volume. Leur traduction sera précédée d'une introduction et accompagnée de notes.

4. La librairie Fetscherin et Chuit publie depuis le commencement de cette année un *Bulletin Central de Bibliographie française et étrangère* qui paraît tous les mois. Les publications sont groupées, par ordre de matière, en vingt divisions méthodiques. Ce bulletin ne mentionne pas tous les ouvrages nouveaux, sans exception. Ainsi les tirages à part, les nouvelles éditions, les traductions étrangères, les ouvrages dénués de caractère scientifique, les ouvrages étrangers qui se rapportent à des questions purement locales seront laissés de côté. Il signalera seulement les ouvrages d'une certaine importance. Le prix de l'abonnement est fixé à 5 francs par an. (Paris, 18, rue de l'Ancienne-Comédie.)

5. *La Bibliothèque de la Société de l'histoire du protestantisme français* a été installée récemment dans un nouveau local, au n° 55 de la rue des Saints-Pères, grâce à l'inépuisable générosité du président de la Société, M. le baron Ferdinand de Schickler. Le 1er et le 4 février, le public a été admis à la visiter et il a pu constater dans quelles excellentes conditions la nouvelle bibliothèque est installée. La salle de lecture, recouverte par un double toit en verre, est flanquée d'un local réservé pour les manuscrits, les estampes et les livres rares, où toutes les précautions ont été prises pour mettre le précieux dépôt à l'abri de tout danger, particulièrement de l'incendie. L'installation, à tous égards, fait honneur à ceux qui l'ont imaginée. Depuis Pâques, la bibliothèque est ouverte au public les lundis, mardis, mercredis et jeudis de 1 à 5 heures.

6. Le père *Gams* vient de faire paraître un supplément à son recueil intitulé : *Series episcoporum Ecclesiæ catholicæ*, donnant pour chacun des sièges épiscopaux du monde catholique la série des titulaires avec les dates de leur avènement et de leur mort, démission, translation ou déposition. Le supplément complète les indications déjà publiées et fait connaître les changements qui se

sont produits dans le personnel épiscopal depuis l'impression du volume (1869-1873).

7. La librairie Fischbacher a terminé la publication des *Grandes scènes historiques du XVIe siècle*. Ce titre a été donné à la reproduction des gravures de Tortorel et Perrissin, représentant des scènes des guerres de religion. Les gravures, d'un réalisme très instructif, sont accompagnées d'excellentes notices critiques dues à MM. Dareste, de Schickler, A. et Ch. Molinier, Lavisse, Lalanne, etc. — La même librairie vient de mettre en vente la quatrième édition des *Prolégomènes de l'Histoire des Religions*, de M. Albert Réville.

8. Le jeudi 8 avril est décédé à Paris M. *Gustave d'Eichthal*, l'un des esprits les plus généreux de notre temps. M. d'Eichthal s'intéressait vivement à l'histoire religieuse, à laquelle il a consacré plusieurs ouvrages, notamment : *Origines bouddhiques de la civilisation américaine ; Examen critique et comparatif des trois premiers évangiles* (1863) ; *Les trois grands peuples méditerranéens et le christianisme*.

9. Parmi les thèses qui ont été soutenues, ces mois derniers, devant les diverses facultés de Paris, il y en a deux qui traitent de sujets d'histoire religieuse. M. Maurice Souriau, maître de conférences à la Faculté des lettres de Caen, a soutenu le 15 mars devant la Faculté des lettres de Paris une thèse latine *De deorum ministeriis in Pharsalia*. M. Paul-Émile Vincent a soutenu devant la Faculté de théologie protestante de Paris une thèse française sur les *Généalogies de Jésus*.

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1. M. *Charles Gould* a publié chez Allen un volume illustré sur les dragons et les êtres fantastiques des mythologies sous le titre de *Mythical Monsters*. Non content de collectionner des exemples et des légendes de dragons, dont plusieurs fort curieuses originaires de la Chine et du Japon, il a rempli son livre de nombreuses considérations sur l'origine et les destinées des légendes Le trait le plus intéressant de ses théories souvent hasardées, c'est l'assimilation des êtres monstrueux des légendes antiques aux grands sauriens que nous avons retrouvés à l'état fossile et dont quelques exemplaires ont bien pu survivre jusqu'à l'époque où naquirent les légendes.

2. M. W. *Robertson Smith* a publié à l'University Press de Cambridge un très remarquable ouvrage sur l'organisation de la famille chez les Arabes dans la haute antiquité. L'auteur aboutit à des conclusions entièrement conformes à celles de M. Mc Lennan dans son beau livre sur *Le Mariage dans les sociétés primitives*. Chez les Arabes, la descendance par les femmes a précédé la descendance par les mâles.

3. *The Faust legend; its origin and development from the living Faustus of the first century to the Faust of Goethe* (Remington and C°) est une étude sommaire sur l'histoire de cette célèbre légende, par M. *Sutherland Edwards*.

4. La *Folk-Lore Society* a publié pour ses membres l'ouvrage inachevé de

l'évêque Callaway, *Kaffraria*, dans lequel l'auteur décrit les croyances religieuses des Amazoulous, telles qu'il les a recueillies de la bouche même des indigènes.

5. Un nouveau volume de l'*Encyclopédie britannique* vient de paraître. Nous remarquons parmi les articles, ceux de M. Robertson Smith sur les Psaumes, de M. Edward Fry sur les Quakers, de M. Tiele sur les Religions, de M. J. A. Symonds sur la Renaissance.

6. M. *S. Beal* a publié dans l'*Academy* du 20 février une série de *Notes orientales* dont nous croyons devoir reproduire les deux suivantes, à titre de curiosité. D'après M. Beal, le son *I* qui signifie en accadien : Dieu ou Être suprême, et dans lequel on veut voir la racine de Jau ou Jahveh, correspond au signe chinois des trois points. Ce même idéogramme servait, d'après Buxtorf, à désigner la divinité chez les Juifs. Les bouddhistes affirment que ces trois points représentent d'une façon symbolique : l'être essentiel, la sagesse et la délivrance. — Dans une autre notice, M. Beal raconte comment l'étymologie du nom de son village, appelé Wark, et dérivant de Warrek, c'est-à-dire enclos de sûreté, l'a fait songer au grec ἕρκος et au latin Hercus, d'où l'on peut dériver Hercules, le dieu du foyer enclos, puis à la vieille ville mésopotamienne Warka, dont il rattache le nom à Erek ou Erech. Erech fut construit par le puissant Nimrod. N'est-ce pas un indice de la relation qui existe entre Nimrod et Hercule?

7. Dans l'*Academy* du 27 février, M. *A. Lang* signale l'adhésion de M. Tiele à la méthode qu'il préconise pour les études mythologiques, telle que le savant professeur de Leyde l'a formulée dans l'article sur le Mythe de Kronos, publié dans la *Revue de l'Histoire des Religions*. Mais il fait ses réserves sur l'interprétation du mythe donnée par M. Tiele. « Divers phénomènes, dit-il, diverses conceptions du monde physique, diverses puissances météorologiques ou de l'ordre spirituel sont combinées dans le Kronos de M. Tiele. Mais peut-être le simple aveu de notre ignorance vaudrait-il mieux que ces interprétations dans lesquelles le lait et le miel dont se nourrit Zeus enfant, deviennent des étoiles et une lune ou les fruits de la lune et des étoiles. »

8. *M. Huxley théologien*. Décidément M. Huxley a été mis en goût de littérature théologique par sa récente controverse avec M. Gladstone. Les livraisons de mars et d'avril du *Nineteenth Century* contiennent une étude de lui sur l'Évolution dans la théologie, une sorte de sermon laïque, dans lequel l'illustre naturaliste montre tout d'abord que l'état religieux des Iraélites, à l'époque de Samuel et des Juges, correspond exactement au culte des esprits que nous rencontrons chez les non civilisés. Ensuite il trace les grandes lignes de l'évolution religieuse dans l'humanité, depuis la croyance primitive aux esprits jusqu'à la proclamation de l'Absolu ou de l'Inconnaissable par M. Herbert Spencer. Il faut noter la place très importante que M. Huxley accorde à l'œuvre des grands prophètes d'Israël, les représentants par excellence de la religion morale, sans

idoles physiques ou métaphysiques. Ces articles n'apprennent rien de nouveau à ceux qui sont familiarisés avec l'histoire des religions, mais leur publication dans la plus importante, peut-être, des revues anglaises est à elle seule un phénomène très intéressant.

Classification du Folk-Lore. — L'une des principales difficultés pour les adeptes du Folk-lore est de trouver les principes d'une classification à la fois scientifique et pratique. Divers collaborateurs du *Folk-Lore Journal* se sont efforcés de résoudre le problème. M. Sutherland Wake propose de classer les traditions populaires d'après leurs tendances morales. Il y aurait, par exemple, les traditions destinées à montrer la supériorité de la bonté sur la méchanceté, les récits tendant à prouver que le courage et l'intelligence obtiennent leur récompense, etc. M. Glennie préfère un autre système de classification; il distingue les croyances populaires, les passions, les traditions primitives. Il suffit d'énoncer de pareils systèmes pour en prouver le caractère fantaisiste. Il est probable que les folk-loristes chercheront encore longtemps la définition exacte d'une science qui, par sa nature même, ne peut pas être délimitée avec précision.

ALLEMAGNE

Publications de l'Institut archéologique allemand. — La direction centrale de l'Institut archéologique allemand a introduit d'importantes modifications dans l'organisation des écrits périodiques publiés sous son patronage. A dater de cette année, les *Monumenti inediti*, les *Annali* et l'*Archæologische Zeitung* cessent de paraître. Par contre, l'Institut publiera désormais chez Reimer à Berlin : 1. *Antike Denkmæler*, format in-folio, une livraison par an, contenant en général douze planches hors texte avec courtes explications. — 2. *Jahrbuch des kaiserlichen deutschen archæologischen Instituts*, paraissant tous les trois mois avec planches hors texte et illustrations. Ce sera, par excellence, le recueil destiné aux travaux archéologiques. Les mémoires trop étendus pour y figurer comme articles seront édités à part sous forme de suppléments. — 3. L'*Ephemeris epigraphica*, du Corpus, paraissant comme auparavant. — D'autre part, l'Institut publie à Rome, chez Lœscher, des *Mitteilungen des k. d. arch. Instituts, Rœmische Abteilung*, qui paraissent tous les trois mois, avec planches ; les articles pourront être rédigés en allemand, en italien, en latin ou en français. Cette publication enregistrera les découvertes qui se feront à Rome et dans tout le domaine de l'ancien empire d'Occident. A Athènes, chez Wilberg, l'Institut fera paraître une *Athenische Abteilung* de ces mêmes Mitteilungen, dans les mêmes conditions que la précédente, avec cette différence toutefois que, sauf exception, les articles ne seront rédigés qu'en allemand ou en grec. Cette seconde section des Communications est destinée à recueillir les découvertes faites en Grèce et dans l'ancien empire d'Orient.

Une Revue nouvelle. — L'association générale des Missions évangéliques protestantes (*Allgemeiner evangelisch-protestantischer Missionsverein*),

une nouvelle Société dont nous avons annoncé la fondation, il y a deux ans déjà, publiait depuis l'origine des communications qui paraissaient irrégulièrement. Désormais elle aura un organe périodique, la *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft,* paraissant tous les trois mois à Berlin, chez A. Haack, et qui sera rédigé sous la direction de MM. les pasteurs Ernst Buss à Glaris, Th. Arndt à Berlin et J. Happel à Heubach (Hesse). Le prix de l'abonnement est fixé à trois marks par an. Chaque livraison aura environ quatre feuilles d'impression. La *Revue,* comme la Société, a pour but de relever le niveau intellectuel des missions, d'y intéresser ceux qui ne sont pas animés de dispositions ecclésiastiques actives et, enfin, de répandre la connaissance des religions non chrétiennes. A ce dernier titre, elle répondra à un véritable besoin de la littérature périodique allemande. Jusqu'à ce jour, en effet, on n'y trouvait aucun organe destiné à l'étude des religions, tandis qu'il y en a un très grand nombre pour l'étude du christianisme et du judaïsme.

Publications récentes. — *Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen* (Leipzig, Breitkopf et Hærtel, 1885, gr. in-8, VIII et 638 pp.), par *K. Hase.* C'est le premier volume d'une publication qui en comptera trois. M. K. Hase, le professeur bien connu de tous ceux qui s'occupent d'histoire ecclésiastique, l'auteur du petit manuel qui a rendu de si grands services à la jeunesse universitaire, étant arrivé en 1883 au terme d'une carrière universitaire de cinquante-deux ans, commence la publication du cours qu'il a professé avec le plus grand succès à la Faculté de théologie de l'université de Iéna. Le premier volume que nous annonçons ici embrasse l'histoire de l'église jusqu'à l'an 800.

2. *Der Index der verbotenen Bücher; ein Beitrag zur Kirchen-und Literaturgeschichte,* par le professeur *F.-H. Reusch* (Bonn, Cohen, 1885, gr. in-8, de XI et 1266 pp.). Ce volume, que nous avons déjà mentionné dans la Bibliographie d'une livraison antérieure, fait suite à un premier volume sur le même sujet. Cette seconde partie offre un grand intérêt; après avoir exposé les principes de la censure ecclésiastique dans les temps modernes, l'auteur en a reconstitué les annales avec beaucoup de soin. La revue des ouvrages mis à l'index fait revivre sous les yeux du lecteur les discussions soulevées au sein de l'Église par le protestantisme, le gallicanisme, le jansénisme, le quiétisme, le concile du Vatican, etc. L'ouvrage de M. Reusch offre une riche mine de renseignements aux historiens. Le second volume traite de la censure ecclésiastique aux XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles, jusqu'en décembre 1884.

3. La librairie Asher, à Berlin, a mis en vente le *Livre des Morts,* édité par M. *E. Naville: Das Aegyptische Todtenbuch der XVIII bis XX Dynastie, aus den verschiedenen Urkunden gesammelt und herausgegeben.* Le prix de ce magnifique ouvrage est de 240 marks.

4. M. *R. Dvorak,* privat-docent à l'université de Prague, a publié une étude sur les mots étrangers à l'Arabe dans le Coran : *Ueber die Fremdwœrter im*

Koran (Vienne Gerold's). On sait que l'existence de mots étrangers dans le Coran est vivement contestée par les savants musulmans orthodoxes. L'auteur a étudié spécialement dix de ces mots contestés dont il croit pouvoir établir l'origine étrangère.

5. L'ouvrage de M. *A.-E.-J. Holwerda, Die Alten Kyprier in Kunst und Cultus* (in-8, de XII et 61 pp. Leiden, Brill., 1885) contient une étude fort intéressante sur l'art primitif grec. L'auteur envisage successivement les anciens sanctuaires et les pratiques du culte. Il est d'accord avec MM. Perrot et Chipiez pour reconnaître en Chypre l'existence d'un art grec autonome qui subit plus tard des influences phéniciennes.

ITALIE

L'histoire des religions à Rome. — Il nous arrive d'Italie une nouvelle fort réjouissante. Le gouvernement italien s'est décidé à créer une chaire d'histoire des religions à l'université de Rome. Le professeur qui a été choisi pour inaugurer le nouvel enseignement est M. *B. Labanca*, professeur de philosophie morale à Padoue et auteur de plusieurs ouvrages très estimés sur Marsile de Padoue et sur le christianisme primitif. L'un de nos collaborateurs a consacré dans cette même livraison de la *Revue de l'histoire des Religions* une notice bibliographique détaillée au dernier ouvrage de M. Labanca. La création de cette chaire témoigne une fois de plus de l'importance croissante que le monde scientifique accorde à l'histoire des religions. Il y a quinze ans, aucune chaire universitaire ne lui était accordée en Europe. Aujourd'hui, il y en a dans la plupart des pays, dans quelques-uns même plusieurs.

M. *Isidoro Carini*, sous-archiviste du Saint-Siège, est chargé du cours de paléographie et critique historique institué par le gouvernement du Vatican. Il a publié la leçon par laquelle il a inauguré son enseignement l'année dernière : *Prolusione al corso di paleografia e critica storica, inaugurato nelle pontificia scuola Vaticana* (Roma, 1855, in-8 de 35 pp.). M. *L. D.*, de la *Revue Critique*, à qui nous empruntons ce renseignement, nous apprend que ce cours est fait principalement d'après les documents conservés aux archives du Saint-Siège en vue d'en faciliter l'étude, et déclare qu'à en juger par la leçon d'ouverture, M. Carini ne manque ni de science ni de méthode.

DANEMARK

C'est également à la *Revue Critique* (n° du 5 avril) que nous empruntons le fragment suivant d'un excellent article de M. Barth pour faire connaître le résumé d'un important ouvrage danois sur le Mahâbhârata : *Soeren Soerensen. Om Mahâbhârata's Stilling i den Indiske Literatur* (I. Kjoebenhavn; Rudolf Klein, 1883; 386 pp. in-8) :

« Après une description sommaire du poème et une notice bibliographique des éditions, des traductions et des travaux divers dont il a été l'objet, M. S. discute la théorie des trois rédactions telle qu'elle a été présentée par Lassen. Il n'a pas de peine à montrer non seulement qu'elle se heurte, dès le début, à

des inconséquences, mais encore combien la base même en est fragile, les prétendues données que, dans l'introduction, le poème fournit sur sa propre histoire, étant par elles-mêmes sans valeur, et l'interprétation que leur a fait subir Lassen étant plus que contestable. Cette solution écartée, M. S. procède à son tour à l'inventaire détaillé des diverses parties du récit. Et d'abord, il rejette, selon nous avec raison, une autre théorie dont on a tant abusé ailleurs, celle d'une sorte de genèse spontanée du poème, qui ne serait qu'une collection de chants nés indépendamment les uns des autres, réunis bout à bout par des mains routinières, comme par hasard. Pour lui, il y a au fond du Mahâbhârata une fable tragique qui constitue une œuvre d'art, où l'unité du dessein révèle une conception personnelle. Or, dans une pareille œuvre, on ne saurait admettre ni contradictions, ni diversités de facture, ni répétitions choquantes, ni épisodes de longue haleine, ni digressions encyclopédiques. Tout ce qui peut être ainsi désoudé, tombe; ce qui fait un premier abatis de quelques 73.000 distiques. Les 27,000 qui restent et qui se trouvent exclusivement dans les douze ou, pour mieux dire, dans les onze premiers livres, constituent ce que M. S. appelle le récit principal (*hovedhandling*, aussi *Mahâbhâratasagn*, *narratio principalis*), lequel a tous les caractères d'un vrai poème. Mais ce récit, à son tour, comprend des éléments d'âge divers. En y regardant de plus près, en tenant compte notamment de la présence de certains noms propres et de l'intervention de certains personnages qui sont ou qui paraissent modernes, tels que Nârada, Vyâsa, Madhusûdana, Hari, Govinda, Janamejaya, Sanjaya, les Çakas, les Yavanas, etc., on est amené à y faire de nouvelles réductions, et on arrive ainsi finalement à un résidu de 8,800, ou, suivant un calcul plus rigoureux, de 7,000 clokas, soit l'équivalent à peu près des deux tiers de l'*Iliade*. C'est là ce que M. S. appelle le poème primitif (*det oprindelige digt*, *carmen principale*), lequel consistait en rapsodies détachées, sans autre lien entre elles que la communauté même du sujet et reposant directement sur la légende populaire. Le « récit principal », où paraissent déjà les Çakas et les Yavanas, ne saurait remonter plus haut que le Ier siècle avant notre ère. « Le poème primitif » doit avoir été composé avant la fin du IIIe siècle. »

Nous ne pouvons pas reproduire ici la critique sagace à laquelle M. Barth soumet l'œuvre de M. Sœren Sœrensen. On la trouvera dans la *Revue Critique*.

RUSSIE

Parmi les ouvrages sur l'histoire de l'église russe qui ont paru l'année dernière, il convient d'accorder une mention spéciale aux études de M. *Kapterew; Rapports de la Russie avec l'Orient orthodoxe pendant les XVIe et XVIIe siècles.* L'auteur a consulté beaucoup de documents inédits. Ces études commencées en 1883 ont été publiées en volume. On y voit comment les Grecs, par suite de leur politique intéressée, d'une part, et de leur incapacité, d'autre part, ne purent pas fournir à la Russie la satisfaction des besoins de civilisation qui

commençaient à prévaloir dans ce pays, en sorte que la Russie fut obligée de se tourner vers l'Occident.

BELGIQUE

Dans la livraison du 15 mars de la *Revue de Belgique*, M. Goblet d'Alviella, professeur d'histoire des religions à Bruxelles, rend compte, avec tous les éloges qu'il mérite, du livre de M. Decharme sur la Mythologie grecque. L'auteur constate, lui aussi, la part de plus en plus grande que l'on fait partout à l'histoire des religions. Même dans l'enseignement moyen, il n'est plus possible de s'en tenir à quelques notions élémentaires, puisées dans les auteurs de l'antiquité. Malheureusement les instruments de cette vulgarisation mythologique manquent. M. Goblet d'Alviella exprime le désir qu'il soit pourvu à cette lacune; nous nous associons de tout cœur à ce vœu, tout en nous demandant si l'histoire des religions en est déjà arrivée à un degré suffisant de précision pour qu'il soit possible de faire de bons manuels de vulgarisation.

GRÈCE

On annonce d'Athènes la fondation d'une *Société d'archéologie chrétienne*, sous la présidence de M. Lampakis. Cette société a pour but de veiller à la conservation des monuments grecs du moyen âge et de les faire connaître.

Fouilles à l'Acropole d'Athènes. — La Société d'archéologie d'Athènes, en continuant les fouilles commencées, il y a quatre ans, par l'École française d'Athènes, entre l'Érechthéum et le lieu où s'élevait la statue de bronze d'Athênê, a fait renaître à la lumière une magnifique collection de statues archaïques, déposées actuellement au Musée de l'Acropole. Cette trouvaille est de la plus grande importance pour l'histoire de l'art grec.

NOUVELLE-ZÉLANDE

M. *Francis Dart Fenton*, ancien juge suprême du tribunal des affaires indigènes en Nouvelle-Zélande, a fait paraître chez Brett, à Auckland, un ouvrage bizarre sur la race maorie: *Suggestions for a history of the origin and migrations of the Maori people.* Il reproduit la théorie de M. Fornander sur l'origine des Maoris. En se fondant sur la fréquence du nom Hawaï dans les îles du Pacifique, il croit que l'on peut remonter le cours des migrations des peuples portant ce nom jusqu'à Java, et de là jusqu'à Saba, en Arabie, en sorte que la race polynésienne actuelle ne serait que la descendance des émigrants couchites, continuellement poussés vers l'est par la pression sémitique et entraînés par leur humeur voyageuse et leur génie commercial vers les contrées éloignées. Quant au nom de *Maori*, il serait la déformation du nom des Himyarites (!) dans l'Arabie méridionale.

Les étymologies de l'auteur ne laissent pas d'être fantaisistes. L'on soupçonne fort que toute cette érudition et toute cette imagination ne lui sont inspirées que par le vif désir de pouvoir conclure que les ancêtres des Maoris actuels se promenèrent un jour, sous la conduite d'Abraham, dans les plaines d'Our, en Chaldée.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. **Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.** — *Séance du 19 février.* — M. *de la Villemarqué* communique un mémoire sur les jongleurs bretons aux temps mérovingiens et carolingiens. — *Séance du 5 mars.* M. *E. Le Blant* écrit de nouveaux détails sur les dernières fouilles à Rome. Parmi les objets découverts nous remarquons une monnaie de bronze de Calès, portant d'un côté la tête de Minerve, avec casque, de l'autre un coq, une étoile et la légende CALENO. La trouvaille est d'autant plus intéressante qu'aucune découvere de ce genre n'a encore été faite à Rome. Le monnayage de Calès avait cessé depuis longtemps au Ier siècle avant notre ère. — MM. *Héron de Villefosse* et *Longnon* sont élus membres de l'Académie. — M. *Ravaisson* fait une communication relative à un bronze trouvé à Entrains (Nièvre) et représentant Mercure assis, nu, sur un rocher. C'est une réduction du Mercure colossal de Zénodore, dressé au Ier siècle sur le Puy-de-Dôme, dont le type offrait des analogies avec celui de l'Hermès de Lesché. Le bronze présenté par M. Ravaisson a été acquis par lui pour le musée du Louvre.

— *Séance du 12 mars.* — M. le ministre des affaires étrangères envoie à l'Académie, de la part de M. Ledoulx, consul de France à Jérusalem, la photographie du plan exact de la célèbre *mosquée d'Hébron*, dans laquelle la tradition a fixé la sépulture définitive des quatre patriarches : Abraham, Isaac, Jacob et Joseph. L'entrée de ce monument, sacré entre tous, est interdite aux infidèles. Seul le prince de Galles, accompagné du consul de Prusse, fut admis à la visiter en 1860. M. de Saulcy attribuait une très haute antiquité à certaines parties de l'enceinte. M. Renan pense qu'il faut rabattre de ces prétentions. M. Schefer rappelle la description que fit Ali-Bey, en 1818, de cette mosquée mystérieuse, et celle donnée par M. Riva de Neyra, Espagnol, dans son récit de voyage : *De Damas à Ceylan.* — M. *Senart* commence la lecture d'une étude sur la chronologie de la littérature hindoue. Le sujet présente les plus grandes difficultés. Il n'y a pas d'indications chronologiques dans cette littérature. On a commencé par attribuer aux Védas une antiquité fort reculée ; aujourd'hui

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

l'on reconnaît qu'il faut beaucoup réduire les vastes périodes tout d'abord établies. M. Senart prend son point de départ dans les inscriptions les plus anciennes dont la date puisse être fixée avec certitude, c'est-à-dire celles d'Açoka-Piyadasi qui remontent au IIIe siècle avant notre ère. Les caractères, l'alphabet, l'orthographe, les formes grammaticales de ces inscriptions lui serviront de critères (voir la séance suivante). — Dans cette même séance, M. Renan présente avec de vifs éloges les *Inscriptions phéniciennes d'Abydos* de MM. Joseph et Hartwig Derenbourg.

— *Séance du* 19 *mars* (compte rendu reproduit d'après le *Temps*). — *Exploration archéologique du Yucatan.* M. Désiré Charnay, qui a exploré avec tant de succès le Mexique et la presqu'île du Yucatan et a enrichi le musée du Trocadéro des curieux spécimens de l'art et de l'architecture des anciens habitants de ces contrées, a reçu du gouvernement une nouvelle mission à l'effet de poursuivre et d'achever ses recherches. Parti de Paris à la fin d'octobre, il commençait quelques semaines plus tard son exploration sur des points que ses précédents voyages lui avaient révélés comme devant fournir des preuves définitives à l'appui de la thèse historique soutenue par lui dans son ouvrage intitulé : *Les Anciennes Villes du nouveau monde.* Suivant M. D. Charnay, les monuments de l'art yucatèque ne remontent pas à une époque de beaucoup antérieure à la conquête; beaucoup même sont contemporains de cette époque. Ils appartiennent tous à une civilisation dont on retrouve les traces sur les hauts plateaux et dont on peut suivre la marche, à la civilisation toltèque; celle-ci nous reporte à cinq ou six siècles en arrière. M. Charnay, dans un récent rapport au ministre de l'instruction publique, a fait connaître le résultat intéressant de ses premières recherches, que M. Alfred Maury s'est chargé de communiquer à l'Académie. — A Izamal, notre compatriote a fait des fouilles ayant pour but de mettre au jour certaines parties d'un édifice religieux, composé de pyramides superposées et conservant encore de beaux bas-reliefs sculptés sur des frises qui ornent les esplanades ou terrasses des divers étages. Une de ces corniches, jadis admirée par l'évêque Landa, qui écrivait vers 1566, mesurait alors 50 mètres de développement. Elle n'en a plus que dix aujourd'hui. M. Charnay l'a dégagée, photographiée, moulée. C'est un des plus curieux spécimens de l'art des Mayas ; son étude prouve jusqu'à l'évidence que cet art a de nombreux points de ressemblance avec celui des Toltèques ou plutôt qu'il n'en est qu'une émanation et un prolongement. Sans nous arrêter aux détails de la description que donne du monument M. Charnay, nous citerons dans la frise de la troisième esplanade des palmettes peintes en rouge, des dessins géométriques en bleu sur fond blanc. L'ensemble révèle un système de représentations et d'ornements qui est encore aujourd'hui dans les usages des indigènes. Un soulèvement des Indiens bravos, qui depuis quarante ans sont en guerre avec les autorités mexicaines, a empêché notre compatriote de pénétrer plus avant dans le pays; il a dû diriger ses recherches sur d'autres

points, sans renoncer toutefois à l'espoir de réaliser le plan d'exploration qu'il avait conçu. Dès à présent, nous pouvons dire que sa mission sera fructueuse, qu'elle ajoutera d'importantes pièces à nos collections et achèvera de confirmer, par des renseignements de la plus haute valeur, une thèse historique encore controversée.

Dans cette même séance, M. *Sénart* achève la lecture de l'intéressant mémoire qu'il a consacré à la *chronologie du développement linguistique et de l'histoire littéraire de l'Inde.* Il estime qu'il est possible de tirer à cet égard des monuments épigraphiques des lumières précises. Après être entré dans quelques détails sur la méthode qui s'impose à cette recherche, sur les critériums qui peuvent la guider, M. Sénart résume de la manière suivante les conclusions générales qu'il lui paraît dès maintenant possible d'établir : 1. En ce qui concerne la langue védique et religieuse, les inscriptions de Piyadasi témoignent indirectement qu'elle était, vers le commencement du IIIe siècle avant notre ère, l'objet d'une certaine culture. — 2. En ce qui concerne le sanscrit classique, sa préparation, son élaboration dans l'école, fondée matériellement sur la langue védique, provoquée en fait par la première application de l'écriture aux dialectes populaires, doit se placer entre le IIIe siècle avant notre ère et le Ier siècle de cette ère. Son emploi littéraire ou officiel s'est répandu à la fin du Ier siècle ou au commencement du IIe. Il est *á priori* certain qu'aucun ouvrage littéraire classique ne saurait être notablement antérieur à cette époque. — 3. Pour ce qui est du sanscrit mixte, appelé « dialecte des Ghâtas, » il n'est qu'une manière d'écrire le prâkrit, en se rapprochant, autant que possible, de l'orthographe et des formes étymologiques, connues par la langue religieuse. Son usage, né spontanément et développé peu à peu, stimule la codification d'une langue inspirée par le même penchant, mais plus raffinée, plus conséquente, à savoir le sanscrit profane. Pour nous, il en mesure approximativement le progrès. Répandu avant celui du sanscrit littéraire, son emploi ne se généralise que que sous le règne d'un des grands souverains bouddhistes. Kanishka assure sa survivance, à titre de dialecte littéraire, dans certaines écoles du bouddhisme. — 4. En ce qui touche les prâkrits, la constitution antérieure du sanscrit en détermine la réglementation grammaticale. C'est au IIIe ou au IVe siècle de notre ère qu'elle s'accomplit; aucune de grammaires qui enseignent les prâkrits grammaticaux, aucun des livres rédigés dans l'un quelconque de ces dialectes, y compris le pâli, ne peut être considéré comme antérieur à cette date.

M. *Salomon Reinach* communique le texte d'une inscription grecque de Nouvelle-Phocée, publié inexactement en 1875 et qu'à l'aide de restitutions très simples il a pu rendre intelligible. Cette inscription nous apprend qu'une femme juive, nommé Tation, ayant construit à ses frais la salle du temple et le péristyle de l'hypèthre, en a fait don à la communauté israélite ; en récompense de quoi, la synagogue des juifs a honoré Tation d'une couronne d'or et

du privilège de proédrie. Le nouveau texte, en attestant l'existence, encore inconnue, d'uue synagogue juive à Phocée, permet de reconnaître que la *synagogue d'Élée*, mentionnée dans des inscriptions judéo-grecques de Rome, n'est pas comme on le pensait, « la synagogue de l'olivier » (*elaias*), mais une colonie romaine de la synagogue d'Élée en Mysie, ville située à 40 kilomètres de Phocée, à un endroit qui porte maintenant encore le nom de « Château-des-Juifs. » Le privilège de proédrie éclaire deux passages des évangiles et des lettres de saint Jacques, où le même honneur, consistant dans le droit de s'asseoir au banc-d'œuvre, est désigné sous le nom de *protocathédrie*. La distinction faite par le texte grec entre la salle du temple (*oikos*) et le péribole de l'hypèthre offre de l'intérêt pour l'histoire architecturale des synagogues juives : les mêmes caractères se retrouvent dans la basilique chrétienne de Tyr, décrite par Eusèbe et élevée en 313 par l'évêque Paulin. Cette basilique dérive, comme le type de la synagogue, de la maison privée gréco-romaine avec un atrium, et non de la basilique païenne proprement dite. Le même type architectural a donné le cloître chrétien avec son préau, qui correspond à l'hypèthre de la synagogue de Phocée. Ces renseignements sont les premiers que nous possédions sur la construction des synagogues primitives en dehors de la Judée et donnent une réelle importance à l'inscription de Phocée. — M. *Edmond Le Blant*, entretient l'Académie des récentes explorations faites à Rome dans les catacombes de Sainte-Félicité et de Saint-Sébastien. Elles ont fourni, entre autres choses, plusieurs épitaphes dans l'une desquelles on lit le nom des *Uranii*, famille chrétienne, qui avait sa sépulture près de l'enceinte d'Aurélien, ce qui donne lieu de penser que les inscriptions mises au jour sont antérieures à ce prince.

— *Séance du 26 mars.* — Dans un important mémoire intitulé : *Les doctrines religieuses de Confucius et de l'École des lettrés*, M. le marquis d'Hervey de Saint-Denys s'est appliqué à réfuter l'opinion généralement répandue parmi le grand public sur l'athéisme et le matérialisme dans la doctrine confucienne. On croit ordinairement que les Chinois fidèles à la religion de leur maître national, ont une religion sans Dieu. C'est là une erreur. Confucius, partant du principe que l'humanité dégénère en vieillissant, s'est efforcé de rétablir dans son enseignement la doctrine des temps anciens. Le résultat de cet effort est consigné dans les livres sacrés, le Chi-King et le Chou-King. C'est là que M. d'Hervey de Saint-Denys va chercher la doctrine véritable de Confucius et de son école. Or l'étude impartiale de ces livres, montre clairement que le sage chinois et ses disciples ont cru à l'immortalité de l'âme, à un Dieu unique et souverain, à la responsabilité de l'âme dans une autre vie et à l'efficacité de la prière. Le culte chinois n'est pas public; il est purement domestique. C'est là ce qui a induit en erreur les observateurs superficiels. — Dans cette même séance, *M. Gaston Boissier* a réfuté les interprétations de MM. Schiller, en Allemagne, et Hochart, en France, sur le célèbre passage des *Annales* (XV, ch. 44), où Tacite raconte

de quelle façon Néron accusa les chrétiens d'avoir allumé l'incendie de Rome. L'historien latin nous apprend que les accusés furent condamnés « non moins à cause de la haine du genre humain que du chef d'incendie. » M. Herman Schiller comprend qu'il s'agit ici de la haine du genre humain à l'égard des chrétiens (voir *Ein Problem der Tacituserklærung* dans les *Commentarii in honorem Mommseni*). M. Boissier montre que le génitif dans les mots *odium humani generis* est actif ; il cite de nombreux passages d'auteurs anciens où les chrétiens sont accusés de haïr le genre humain. Ce reproche a été adressé déjà aux Juifs, et par Tacite lui-même dans le premier livre des *Histoires*. M. Schiller prétend aussi que Tacite, en parlant de ceux qui *avouaient* leur crime, a entendu que les chrétiens avouèrent être les auteurs de l'incendie. M. Boissier rappelle que le verbe *fateri* signifie « confesser » ; dans la lettre de Pline le Jeune à Trajan, la même expression est employée pour désigner les chrétiens qui « professent » leur foi. Quant à M. Hochart (*Études au sujet de la persécution des chrétiens sous Néron*), il soutient que le passage relatif aux chrétiens a été interpolé par un moine du moyen âge ; mais il ne le démontre pas. M. Boissier ne pense pas qu'un moine pût ainsi modifier à son gré un texte important de Tacite, et il ne voit pas dans quelle intention le faussaire aurait agi. M. Renan appuie les observations de M. Boissier. Il estime que c'est faire trop d'honneur à des conjectures aussi hasardées, de les discuter sérieurement.

— *Séance du 2 avril.* — M. *Philippe Berger* communique de la part de M. de Vogué une note sur quatre intailles sémitiques, parmi lesquelles nous remarquons un scarabéoïde d'agate du VIIIe ou IXe siècle avec ces mots : « A Pereq-Rimmon », c'est-à-dire « celui que Rimmon délivre ». Rimmon était le dieu principal de la ville de Damas. — M. Delisle présente de la part de M. *Henri Omont* le premier tome de l'*Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, et M. Gaston Paris, de la part de M. *J.-F. Bladé* trois volumes de *Contes populaires de la Gascogne*.

— *Séance du 9 avril.* — M. *E. Le Blant* envoie copie de plusieurs inscriptions latines trouvées chez un marchand d'antiquités et d'inscriptions grecques, juives, païennes et chrétiennes — rencontrées à Porto. Près de la Porta Portesa, à Rome, on a découvert une mosaïque représentant l'enlèvement de Proserpine par Pluton. Celui-ci à les cheveux hérissés, la barbe grise. Le char est conduit par Mercure Psychopompe. Au-dessus des chevaux, on lit ΧΘΟΝΙΟΣ ΕΡΕΒΕΥΣ ΖΟΦΙΟΣ ΛΥΚΑΙΟ(Σ). M. *Philippe Berger* donne lecture d'une communication sur des tablettes de terre cuite du Musée Britannique dont les moulages ont été mis à la disposition de la Commission des Inscriptions sémitiques, grâce à l'obligeance de l'administration du Musée. Ces tablettes portent un texte cunéiforme, en assyrien, et une courte légende, en araméen, gravée sur tranche. Elles ne nous donnent point de renseignements sur la religion, mais elles confirment les conclusions que l'on avait déjà tirées des inscrip-

tions de Teïma et de Médaïn-Saleh sur l'extension considérable des dialectes araméens dans l'Asie occidentale.

— *Séance du 21 avril.* — Les fouilles pratiquées à Philippeville pour l'établissement d'un square ont amené la découverte de quelques restes d'un monument antique, particulièrement d'une plaque en marbre sur laquelle est gravée une inscription latine. Elle mentionne la consécration, par l'évêque Navigius, d'un grand temple chrétien en l'honneur d'une vénérable martyre qui n'est pas nommée.

— *Séance du 30 avril.* — M. *Saglio* lit un mémoire dans lequel il montre par le témoignage des textes et des monuments figurés le caractère religieux des couronnes.

— *Séance du 7 mai.* (D'après le *Temps.*) — M. *Heuzey* communique un mémoire intitulé : *Le roi Dounghi à Tello.* Il s'agit du puissant roi de la ville d'Our en Chaldée, l'un des constructeurs de la tour à étages de Moughéïr. Une opinion assez accréditée le faisait considérer comme étant le père et le suzerain de Goudéa, patési de Sirpoula (Tello), dont M. de Sarzec a retrouvé les statues dans ses fouilles. Cette opinion reposait sur l'inscription d'un bijou de pierre dure conservé au cabinet royal de la Haye ; mais la lecture du nom de Dounghi sur cet objet est plus que douteuse. M. de Sarzec a retrouvé sans doute à Tello un certain nombre de petits monuments consacrés aux divinités locales par Dounghi, roi de la ville d'Our. Plusieurs de ces monuments, qui n'avaient pas encore été reconnus, sont signalés par M. *Heuzey*, surtout un précieux fragment sur lequel le nom du roi Dounghi est associé à celui d'un nouveau patési de Sirpoula appelé Loukani. La comparaison peut donc s'établir entre des œuvres d'art, qui portent, les unes le nom de Goudéa, les autres les noms du roi Dounghi et de son contemporain Loukani. Elles appartiennent toutes également à la belle époque de la sculpture chaldéenne ; mais les dernières paraissent être d'un travail plus perfectionné et plus minutieux. Il résulte aussi de ces faits quelque lumière sur le rôle des patési. M. *Heuzey* les considère comme les chefs naturels des communautés sacerdotales et savantes des anciens Chaldéens. Leur autorité se maintenait avec chances inégales sous la suprématie militaire des rois d'Our. Ce qui caractérise le gouvernement de Goudéa, c'est de s'être créé, sous le titre de patési, une puissance indépendante et quasi royale, attestée par la grandeur des travaux qu'il a fait exécuter à Tello.

II. Société Nationale des Antiquaires de France. — *Séance du 24 mars.* — M. *Mowat* signale la découverte, à Bath, en Angleterre, d'un monument votif en l'honneur d'Esculape sur lequel est sculpté un chien. Ce fait vient à l'appui du rôle que l'on attribue aux chiens dans le culte d'Esculape. — M. l'abbé *Thédenat* expose que la soi-disant déesse *Cura* n'est qu'un personnification poétique.

III. Revue critique d'histoire et de littérature. — 22 *mars :* Archives de l'Orient latin, t. II (c. r. par M. *A. Molinier;* analyse des documents contenus dans ce volume et dont plusieurs offrent de l'intérêt pour l'his-

toire religieuse). = 3 *Mai; E. de Sarzec* et *Léon Heuzey*. Découvertes en Chaldée (c. r. par M. *Ph. Beregr*).

IV. Revue des Traditions populaires. — 1886. *N.* 2 : 1. *Ch. Guillon.* Prières populaires de l'Ain. — 2. *Paul Sébillot.* Le vaisseau merveilleux (conte de marin). — 3. *P. S.* Superstitions de l'Orléanais. — 4. *Paul Yves.* Le pèlerinage de Saint-Mathurin. — 5. M. *Destriché.* Coutumes et superstitions du Maine. = *N.* 3 : 1. *Girard de Rialle.* Le mythe d'Aeson au Laos. — 2. Mme *Texier.* Les épingles et les saints. — 3. Docteur *Paulin.* La messe des morts, conte de l'Auvergne. — 4. *Anselme Callon.* La sorcière, conte de la vallée d'Aspe.

V. Mélusine. — 5 *mars :* Le diable et la sorcellerie en Haute-Bretagne. = 5 *avril:* 1. *Lucien Decombe.* La mort et les revenants en Haute-Bretagne. — 2. *Emile Ernault.* Une prétendue inscription contre les loups-garous. — 3. *A. S. Gatschet.* Croyances et superstitions indiennes. — 4. *H. Gaidoz.* La théorie max-müllérienne en Angleterre. = 5 *mai :* 1. *H. Gaidoz.* Deux livres récents de M. Schwartz. — 2. *L.-E. Sauvé.* Oraisons, conjurations et gardes des paysans Vosgiens.

VI. Gazette archéologique. — 1886. *N.* 1 *et* 2 *:* 1. *A Sorlin-Dorigny.* La mort d'Egisthe, bas-relief. — 2. *A. Odobesco.* Coupe d'argent de la déesse Nana-Anat (2e art.).

VII. Revue des Deux Mondes. — Voir la Chronique.

VIII. Revue Pédagogique. — 15 *mars: P. Sébillot.* Sur l'art de recueillir les contes populaires.

IX. Revue Historique. — *Mars-avril: E. Petit de Vausse.* Croisades bourguignonnes contre les Sarrasins d'Espagne au XIe siècle. = *Mai-juin. Emile Gebhart.* Recherches nouvelles sur l'histoire du joachimisme.

X. La Révolution française. — 14 *mars : Alphonse Vivier.* Les prêtres constitutionnels du district de La Rochelle pendant la Révolution.

XI. Revue d'assyriologie. — *I.* 3 : 1. *J.* et *H. Derenbourg.* Les inscriptions phéniciennes du temple de Séti à Abydos. — 2. *Oppert.* L'inscription babylonienne d'Antiochus Soter. — 3. *Schwab.* Un chant d'incantation. — 4. *Ledrain.* Les fouilles de Suze.

XII. Revue des langues romanes. — *XXIII.* 3 : 1. *Chabaneau.* Paraphrase des psaumes de la Pénitence (fin). — 2. Le romanz de Saint-Fanuel. — 3. *Lambert.* Contes populaires du Languedoc.

XIII. Revue égyptologique. — *IV.* 1 et 2 : 1. *Revillout.* Les prières pour les morts dans l'épigraphie égyptienne. — 2. *Groff.* Sur le nom de Jacob et de Joseph en égyptien. — 3. Index vocabulaire mythologique de M. Chabas.

XIV. Bulletin de correspondance hellénique. — *X.* 1 : 1. *Cousin* et *Durbach.* Bas-relief de Lemnos avec inscription. — 2. *Cousin* et *Diehl.* Inscription de Cadyanda en Lycie. — 3. *Holleaux.* Fouilles au temple d'Apollon Ptoos (voir les livr. suiv.). = *X.* 2 : 1. *Pottier.* Fouilles dans la nécropole de Myrhina (voir n° 3). — 2. *Foucart.* Inscriptions d'Éphèse. — 3. *Mylonas.* Ins-

criptions de Trézène. — 4. *Radet* et *Paris*. Inscriptions d'Attaleia, de Perge, d'Aspendus. = *X*. 3 : 1. *Cousin*. Inscriptions d'Acarnanie et d'Étolie. — 2. *Foucart*. Inscriptions de Rhodos. — 3. *Holleaux* et *Paris*. Inscriptions d'OEnoanda.

XV. Bulletin épigraphique. — *V*. 6 : *Mowat*. La Domus divina et les Divi (suite.)

XVI. Revue archéologique. — *Février-mars :* 1. *Dr Vercoutre*. La médecine sacerdotale dans l'antiquité grecque (fin). — 2. *P. de Lisle du Dreneux*. Les triangles de menhirs de la Loire-Inférieure et les menhirs triangulaires du pays de Retz. — 3. *Salomon Reinach*. Chronique d'Orient.

XVII. Revue des questions historiques. — *Avril :* 1. *F. Vigouroux*. Étude critique sur l'authenticité du Pentateuque d'après l'examen intrinsèque de son contenu. — 2. Le comte de *Mas-Latrie*. Les éléments de la diplomatique pontificale. Histoire et définition des documents apostoliques.

XVIII. Bulletin historique du protestantisme français. — 15 *janvier :* 1. *Jules Doinel*. Les assemblées du désert à Châtillon-sur-Loire et le curé Aupetit (1777 à 1780 ; — voir la suite au 15 février). — 2. *Léon Cadier*. L'administration des biens ecclésiastiques du Béarn après 1569 (voir au 15 mars). — 3. *H. Draussin*. Les protestants de Chomérac en Vivarais, en 1745. — 4. *Ch. Frossard*. Étude historique et bibliographique sur la discipline ecclésiastique des églises réformées de France (voir les nos suivants.) = 15 *février :* 1. *N. Weiss*. L'hérésie dans le Maine en 1535. — 2. *Ph. Corbière*, et *N. Weiss*. L'interdiction et la démolition du temple de Montpellier. = 15 *mars :* 1. *N. Weiss*. Une victime inconnue sous Henri II. — 2. *H.-M. Baird*. Lettres patentes de Jacques II en faveur des réfugiés français.

XIX. La Controverse et le Contemporain. — 15 *février* : 1. *M. de Leymont*. L'abbé Hetsch. — 2. *M. Lamy*. Le prophète Daniel et les soixante-dix semaines. — 3. *P. Guilleux*. La venue de Saint-Pierre à Rome (2e art.). = 15 *mars :* 1. *P.-J. Brucker* (Le R.-P.). La chronologie des premiers âges de l'humanité d'après la Bible et la science. — 2. *Paul Allard*. La persécution de Gallus et celle de Valérien (suite).

XX. Revue des études juives. — *Janvier-mars :* 1. *J. Halévy*. Recherches bibliques. — 2. *Isidore Loeb*. Les juifs de Carpentras sous le gouvernement pontifical. — 3. *J. Derenbourg*. Mélanges rabbiniques.

XXI. Revue internationale. — *X*. 1 : *De Ginoux*. Sainte-Catherine de Sienne.

XXII. La nouvelle Revue. — 1er *avril : Édouard Schuré*. Les initiés antiques (voir les nos suiv.).

XXIII. Revue philosophique. — *Mai : M. Vernes*. Histoire et philosophie religieuse (bulletin).

XXIV. Revue Franc-Comtoise. — *Janvier : A. Tuetey*. La sorcellerie dans le pays de Montbéliard au XVIIe siècle.

XXV. Le Muséon. — *Avril :* 1. *G.-H. Schils.* Kô-kô-wô-rai. — 2. *Ducarme.* Les autos de Gil Vicente. — 3. *Carlo Puini.* Le culte des génies tutélaires de la famille et de l'état dans l'ancienne religion des Chinois. — 4. *Ph. Colinet.* La divinité personnelle dans l'Inde ancienne. — 5. *L. Bastide.* L'histoire des dynasties divines du Japon.

XXVI. La Vie chrétienne. — *Mars : E. Montet.* Le mahométisme et le christianisme dans l'activité missionnaire.

XXVII. Academy. — 27 *février :* 1. *M. Creighton.* History of the church of England from the abolition of the roman jurisdiction (à propos du 3e vol. de l'ouvrage de M. Dixon ; recherches intéressantes et neuves ; jugements trop absolus). — 2. *A. Lang.* Dr Tiele and the myth of Cronus (voir notre Chronique). — 3. *W.-H. Stevenson.* Sigfred-Arminius (sur l'identification de *hun* dans les mots anglo-saxons avec le nom des Huns ; voir les nos des 6 et 20 mars et du 3 avril, articles de M. *Karl Blind*). — 4. *M. Flinders Petrie.* A new egyptian site (sur les fouilles de M. *Fl. P.* à Tell Nebesheh, où il reconnaît Am ou Tanis). = 6 *mars :* 1. *C.-J. Lyall.* Kinship and marriage in early Arabia (à propos de l'ouvrage récent de M. Robertson Smith). — 2. *Georg Ebers.* Tanis (à propos de l'ouvrage de M. Flinders Petrie, histoire des fouilles). = 13 *mars :* 1. Recent theology (bulletin général des publications récentes ; voir la suite au 20 mars). — 2. M. *Flinders Petrie.* Buto. — 3. *Amelia B. Edwards.* General Grenfell's discoveries at Assouan. = 20 *mars :* 1. *A.-H. Sayce.* Letter from Egypt (sur les travaux des explorateurs anglais). — 2. Two books of western Asia (à propos des ouvrages de M. Casartelli sur la philosophie religieuse du mazdéisme sous les Sassanides et de M. Delattre sur l'Asie Occidentale dans les inscriptions assyriennes). = 27 *mars :* 1. *R. Morris.* Ekodi-Bhâva (sur le sens de cette expression bouddhiste ; voir un article de M. *Max Müller* sur le même sujet dans le no du 3 avril). — 2. *E.-A. Gardner.* The excavations at Naukratis. = 3 *avril :* 1. *R. Brown junior.* The name of the great Syrian goddess. — 2. Some books about the casts (entre autres un résumé du livre de M. *E.-J. Kitts* intitulé : A compendium of casts and tribes found in India). — 3. *W.-M. Flinders Petrie.* Tell Nebesheh.

XXVIII. Athenæum. — 27 *février :* The discoveries of the Acropolis of Athens. = 27 *mars. Sp. P. Lambros.* Notes from Athens (sur les fouilles faites sur l'emplacement du temple d'Amphiaraus dans l'ancienne Oropus). = 17 *avril : Rodolfo Lanciani.* Notes from Rome. = 24 *avril : G.-F.-S. Warren.* Dies iræ, Mantuan text.

XXIX. Journal of the R. Asiatic Soc. of Great-Britain. — *XVIII.* 1 : 1. *Edkins.* Ancient navigation in the Indian Ocean. — 2. *Playfair.* La Calle and the country of the Khomair. — 3. *Bertin.* The Bushmen and their language. — 4. *Kay.* Inscriptions at Caïro and the Burju. — 5. *Z. Jafar.* — 6. *Freeland.* Gleanings from the Arabic. The lament of Maisun, the Bedouin wife

of Muâwiya. — 7. *De Lacssoë* et *Talbot*. Discovery of caves of the Murghab. — 8. *Guy le Strange*. The alchemist, a Persian play.

XXX. China Review. — *XIV*. 1 et 2 : 1. *Taylor*. Savage priestesses in Formosa. — 2. *Kingsmill*. The structure of the Yü-Kung. — 3. *Chalmers*. Chinese mythology ; the theory and practice of tuning pipes. — 4. *Edkins*. Babylonian origin of chinese astronomy and astrology. — 5. *Kopsch*. The Ka haba or great shrine at Mecca.

XXXI. Indian Antiquary. — *Janvier* 1886 : 1. *M.-L. Dawes*. Old seals at Harappa. — 2. *Putlibaï Wadia*. Folk-lore in western India (voi a suite en février). — 3. *Éd. Thomas*. Chinese authors on the Kushans. = *Février :* 1. *F. Kielhorn*. Sasbahu temple inscription of Mahipala. — 2. Protap Chandra Rai's Mahabharata. = *Mars :* 1. *H.-G.-M. Murray-Aynsley*. Discursive contributions towards the comparative study of Asiatic symbolism. — 2. *G.-A. Jacob*. The Nrisimhatapaniya-Upanishad. — 3. *J. Hinton Knowles*. Gullala-shah. — 4. *F. Kielhorn*. Notes on the Mahabhashya.

XXXII. Asiatic quarterley Review. — *Avril : A.-N. Wollaston*. The pilgrimage to Mecca.

XXXIII. Orientalist. — *II*. 3 *et* 4 : 1. *Goonetilleke*. Comparative folk-lore. — 2. *Lewis*. On some oriental folk-lore stories. — 3. Singhalese folk-lore. — 4. *Wijesinha*. Episodes from the Mahâvansa (suite). — 5. *Goonetilleke*. The Bhâlâvabodhana.

XXXIV. Nineteenth Century. — *Avril : Huxley*. The evolution of theology.

British quarterley Review. — *Avril*. A hundred years of foreign missions.

XXXV. Quarterley Review. — *Avril :* 1. Matthew Paris. — 2. Religious schools in France and England. — 3. Oliver Cromwell. — 4. The Ignatian epistles.

XXXVI. Bibliotheca sacra. — *Janvier :* 1. *Foster*. The eschatology of the New-England divines. — 2. *Schodde*. The book of the Jubilees translated from the Ethiopic. — 3. *Bissell*. The canon of the Old-Testament. — 4. *Warfield*. Text, sources and contents of the « Two Ways » or first section of the Didache.

XXXVII. Journal of the British archæological Association. — *XLI*. 4 : 1. *Allen*. The crosses at Ilkley. — 2. *Pinches*. The babylonian and assyrian cylinderseals on the British Museum. — 3. *De Gray Birch*. On the inscription of Carew cross.

XXXVIII. Scottish Review. — *Avril :* Barbour's legends of the saints.

XXXIX. Sitzungsberichte der kgl. preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. — *N°* 4 : *Wattenbach*. Ueber Ketzergerichte in Pommern und der Mark Brandenburg.

XL. Gœttingische gelehrte Anzeigen. — *N°* 2 : *Haufmann*. Güde-

mann, die Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der abendlændischen Juden wæhrend des Mittelalters und der neueren Zeit. II.

XLI. Zeitschrift für deutsches Altertum. — *XXX*. 2 : 1. *Wolfram*. Kreuzpredigt und Kreuzlied. — 2. *Pniower*. Der Abraham der Wiener Genesis.

XLII. Germania. — 1886. *N°* 2 : 1. *Lorenz*. Das Zeugniss für die deutsche Heldensage in den Annalen von Quedlinburg. — 2. *Jostes*. Zur Kenntniss der niederdeutschen Mystik (fin).

XLIII. Preussische Jahrbücher. — *Avril*. Die geschichtliche Stellung des mosaischen Gesetzes nach den neueren alttestamentlichen Forschungen.

XLIV. Ausland. — *N°* 13 : 1. *Bætticher*. Tiryns. — 2. *Gross*. Pfingstgebræuche und Frühlingsgeister im sudœstlichen Ural (fin).

XLV. Theologische Studien aus Würtemberg. — *VII*. 1 : 1. *Bossert*. Briefe und Acten zur Geschichte der frænkischen Reformation. — 2. *Gaiser*. Synesius von Cyrene. — 3. *Jæger*. Zur Lehre Jesu von der sichtbaren Kirche.

XLVI. Theologische Studien und Kritiken. — 1886. *N°* 3 : *Nœldechen*. Am Nil und am Bagradas, 191 und 197.

XLVII. Studien und Mitteilungen aus dem Benedictinerorden. *VII*. 1 : 1. *Gentinetta*. Veteris Testamenti de animæ immortalitate doctrina. — 2. *Ringholz*. Des Ben. Stiftes Einsiedeln Tætigkeit für die Reform deutscher Klœster vor dem Abte Wilhelm von Hirschau I. — 3. *Roth*. Der heilige Petrus Damiani O. S. B. Cardinalbischof von Ostia.

XLVIII. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. — 1886. *N°* 2 : 1. *Zœckler*. Die biblische Litteratur des Jahres 1885. — 2. *Zahn*. Apocalyptische Studien. — 3. *Noeldechen*. Das Odeum Karthagos und Tertullians Scorpiacum, 212. — 4. *Schulze*. Das reformatorium vitæ clericorum, ein Spiegelbild aus der Zeit vor der Reformation (voir n° 3). — 1886. *N°* 3 : 1. *Zahn*. Ein neugefundener Bibelkanon vom Jahre 359. — 2. *Ewald*. Der zwœlfjæhrige Jesus.

XLIX. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. — 1886. 1 : 1. *Meyer*. Der Stamm Jakob und die Entstehung der israelitischen Stämme. — 2. *Kautzsch*. Die ursprungliche Bedeutung des Jehovah Zebaoth. — 3. *Pick*. Die Torefta-Citate und der hebræische Text. — 4. *Budde*. Gen. III, 17; v. 29; VIII. 21. — 5. *Kamphausen*. Philister und Hebræer zur Zeit Davids.

L. Beweis des Glaubens. — *Février*. Keilschriftforschung und altes Testament.

LI. Der Katholik. — *Janvier :* 1. Zur Geschichte des Apostolats der Herz Jesu Andacht. — 2. Die Gallikanische Messe vom 4 bis 8 Jahrh. (Voir février et mars.) — *Février :* Die Beichte bei den Buddhisten. (Voir mars.) = *Mars*. Mittelalterliche Volksbildung in Mecklenburg.

LII. Zeitschrift für katholische Theologie. — 1886. *N°* 1 : 1. *H. Grisar*. Der kürzlich veræffentlichte ælteste Messkanon der rœmischen Kirche.

— 2. *Blœtzer*. Der heilige Stuhl und die œkumenischen Synoden des Alterthums

LIII. Jahrbücher für protestantische Theologie. — *N°* 2 : 1. *Siegfried*. Bedeutung und Schicksal des Hellenismus im Leben des jüdischen Volkes. — 2. *Bruckner*. Jesus des Menschen Sohn. — 3. *Noeldechen*. Tertullian's Verhæltniss zu Clemens von Alexandrien. — 4. *Bratke*. Ueber die Einheitlichkeit der Didachê. — 5. *Draeseke*. Ueber die theologischen Schriften des Bœthius. — 6. *Lipsius*. Passionis Pauli fragmentum.

LIV. Magazin für die Wissenschaft de Judentums. — *XIII*, 1 : 1. *Lerner*. Die æltesten Mishna-Compositionen. — 2. *Goldschmidt*. Geschichte der Juden in England im XIe und XIIe Jahrh.

LV. Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. — *Mars* : 1. *Graetz*. Eine Strafmassregel gegen die Leviten. — 2. Ueber das jüdische Gebet.

LVI. Zeitschrift für ægyptische Sprache. — 1885. *N°* 4 : 1. *Lefébure*. Sur différentes questions historiques. — 2. *Lieblein*. Die Inschriften des Tempels von Dêr-el-bahri.

LVII. Zeitschrift für Assyriologie. — I. 1 : 1. *Jensen*. Ueber einige sumero-akkadische und babylonisch-assyrische Gœtternamen. — 2. *Latrille*. Der Nabonidcylinder V Rawl. 64 umschrieben, uebersetzt und erklært. (3^e^ partie). — 3. *Bezold*. Eine unedierte Nebukadnezarinschrift. — 4. *Jeremias*. Zu einigen assyrischen Altertümern in den kœnigl. Museen zu Dresden.

LVIII. Archiv für slavische Philologie. — IX. 1 : 1. *Brückner*. Zur litauischen Mythologie. — 2. *Knieschek*. Die czesischen Marienklagen.

LIX. Zeitschrift für Ethnologie. — XVII. 6 : 1. *Kulischer*. Der Dualismus der Ethik bei den primitiven Vœlkern. — 2. *Bastian*. Zur ethnischen Psychologie.

LX. Archæologische Zeitung. — XLIII. 4 : 1. *Mayer*. Alkmeons Jugend. — 2. *Marx*. Dioskuren aus Süditalien. — 3. *Furtwængler*. Die Hera von Girgenti und drei andere Kœpfe.

LXI. Mitteilungen des deutschen archæologischen Institutes in Athen. — X. 3 : 1. *Dœrpfeld*. Das choragische Monument des Nikias. — 2. *Kœhler*. Die chroregische Inschrift des Nikias. — 3. *Meier*. Ueber das archaische Giebelrelief von der Akropolis. — 4. *Kœpp*. Die attische Hygieia. — 5. *Fabricius*. Der Tempel des Apollon Chresterios bei Aigai. — 6. *Dœrpfeld*. Der alte Athena-Tempel auf der Akropolis zu Athen.

LXII. Hermes. — XXI. 1 : 1. *de Boor*. Die Chronik des Georgius Monachos als Quelle des Suidas. — 2. *Hiller*. Zur Quellenkritik des Clemens Alexandrinus. — 3. *Rohde*. Skira. Epi Skiroi hieropoiia.

LXIII. Zeitschrift für Numismatik. — *XIII*. 3 *et* 4 : 1. *Drexler*. Ueber eine Münze Julians des Apostaten mit der Isis und dem Siriushund und einige andere Isis Sothis betreffende Denkmæler. — 2. *Croppenstedt*. Eine

Munzstætte der Aebte zu Corvey. — 3. *Weil*. Der Dionysos des Praxiteles in Elis.

LXIV. Evangelisches Missionsmagazin. — *Mars* : La Lomo, der Fetischprophet (voir la suite en mai).

LXV. Nuova Antologia. *III* : *Marucchi*. Un'eroina christiana sotto il regno di Marco Aurelio e la scoperta del suo sepulcro.

LXVI. La Civiltà cattolica. *N°* 858 : La stela di Mesa, re di Moab.

LXVII. Revista de España. *N°* 433. *Alberola*. La mitologia de los vegatales.

LXVIII. Mnemosyne. *XIV*. 1 : *Holwerda*. De pecuniis sacris in Parthenonis Opistodomo.

LXIX. Theologisch Tijdschrift. — *Mars* : *H. Oort*. Jesaja 24 à 27. — *Mai* : 1. (Du même). Tot verklaring van Jesaja, 41. — 2. *W. C. van Manen*. Bezwaren tegen de echtheid van Paulus brief aan de Galatiers.

BIBLIOGRAPHIE[1]

GÉNÉRALITÉS

H.-V. Lomnitz. Solidaritæt des Madonna und Astarte-Cultus. Neue Kritische Grundlage der vergleich. Mythologie. Mit 4 lith. Taf. — Klausenburg, 1885, in-8, de 164 pages.

CHRISTIANISME

L. Lehanneur. Le Traité de Tertullien contre les Valentiniens. — Caen, Le Blanc-Hardel, 1886, in-8, de 46 p.

Mgr Namèche. Le Règne de Philippe II et la lutte religieuse dans les Pays-Bas (4e volume). — Paris, Fetscherin et Chuit, 1886, in-8.

C. Pfister. De Fulberti Carnotensis episcopi vita et operibus. — Nancy, impr. Sordoillet, 1886, in-8, de 141 p. et tableau.

Hergenroether (Le card.). Histoire de l'Eglise, t. III. (Bibl. théol. du XIXe siècle.) — Paris, Palmé, 1886, in-8.

A. Tachy. L'Édit de Worms (1521). (Extrait de la Revue des Sciences ecclésiastiques). — Amiens, Rousseau-Leroy, 1886, in-8, de 71 p.

M.-G. Scheeben. Histoire des dogmes. — Paris, Palmé, 1886, gr. in-8.

F. Dumortier. Les premières Rédemptoristines, avec une notice sur leur Institut. — Lille, imp. Desclée, De Brouwer et Cie, 1886, in-12, de IV et 200 p.

J.-B. Pardiac. Histoire de saint Jean-Baptiste et de son culte. — Paris, Bourguet-Calas, 1886, in-8, de XVI et 656 p.

F. Plasse. Le Clergé français réfugié en Angleterre. — 1886, 2 vol.

André. La Vie du R. P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire, avec l'histoire de ses ouvrages. Publiée par le P. Ingold. — Paris, Poussielgue frères, 1886, in-18, de XVIII et 430 p.

J. Lainez. Disputationes Tridentinæ, ed. H. Grisar, 2 vol.

Calvini. Opera, vol. XXX. (Corpus reformatorum, vol. 58.)

U. Villevieille. Histoire de saint Césaire, évêque d'Arles. — Aix en Provence, impr. Illy et Brun, 1884, in-8, de 351 p.

1) En dehors des nombreux ouvrages mentionnés dans la *Chronique* et dans le *Dépouillement des périodiques.*

J.-J. Altemeyer. Les Précurseurs de la Réforme aux Pays-Bas. — Paris, Alcan, 1886, 2 vol. in-8, de 349 et 311 p.

F. J.-P. Mothon. Vie du bienheureux Jourdain de Saxe, deuxième maître général de l'ordre des Frères prêcheurs. — Paris, Palmé, 1886, in-18, de XIII et 385 p.

Le comte *Henri de l'Epinois.* La Ligue et les papes. — Paris, Palmé, 1886, in-8, de VIII et 672 p.

J. Calas. La Révocation de l'Édit de Nantes. Conférence. (Avec un appendice.) — Paris, Fischbacher, 1886, in-8, de 61 p.

Histoire de saint Augustin, évêque d'Hippone et docteur de l'Église, d'après ses écrits et l'édition des Bénédictins, par un membre de la grande famille de Saint-Augustin. — Paris, Palmé, 1886, 2 vol. in-8, de XI, 398 et 420 p.

Les Nouvelles Catholiques (1654-1792), recherches et documents inédits pour servir à l'histoire religieuse du Blésois et du Chartrain. — Paris, A. Picard, 1885, in-8, de 88 p.

Conrad Furrer. En Palestine. — Paris, Fischbacher, 1886, 2 vol. petit in-8, de 315 et 259 p.

Wladimir Guettée. Histoire de l'Église depuis la naissance de N.-S. Jésus-Christ jusqu'à nos jours. Tome V, période de sept conciles œcuméniques (452 à 788). — Paris, Fischbacher, 1886, un vol. in-8, de 624 p.

F. Godet. Commentaire sur la première épître aux Corinthiens. T. I. (Explication des chap. I à VII.) — Paris, Fischbacher, 1886, in-8, de VI et 367 p.

François Bonifas. Histoire des dogmes de l'Église chrétienne. (Ouvrage posthume rédigé d'après les notes du professeur, par un de ses anciens élèves.) — Paris, Fischbacher, 1886, 2 vol. in-8, de XXXVI, 391 et 551 p.

A. Kayser. Die Theologie des A. T. in ihrer geschichtlichen Entwicklun dargestellt. Ed. E. Reuss. — Strasbourg, Schmidt, 1886.

Cyril of Alexandria. Commentary on the Gospel according to St-John. Vol. II, St-John, IX à XXI. — London, Smith, 1886, in-8, de 690 p.

J. Cunningham. The growth of the Church in its organisation and institutions, being the Croall Lectures for 1886. — London, Macmillan, 1886, in-8, de 316 p.

E.-B. Underhill. Life of the reverend John Wenger, Missionary in India and translator of the Scriptures into Bengali and Sanscrit. — London, Baptist Missionary Society, 1886, in-8, de 274 p.

Rev. Geo. Lewis. A life of Joseph Hall, D. D., Bishop of Exeter and Norwich. — London, Hodder and Stoughton, 1885.

F. Rendall. Theology of the Hebrew Christians. — London, Macmillan, 1886, in-8, de 162 p.

Johannis Wyclif. Tractatus de ecclesia now first edited from the manuscripts with critical and historical notes by J. Loserth. (English side notes by F. D. Matthew). — London, Trübner and Co, 1886, in-8, de XXXII et 600 p.

Johannis Wycliffe Dialogus sive speculum ecclesiæ militantis now first edited from the Ashburnham Ms XXVII C. with collations from the Vienna Mss. 1387, 3930, and 4505 by A. W. Pollard. — London, Trübner and C°, 1886, in-8, de XXVII et 107 p.

Ph. Schaff. Saint Augustin, Melanchton, Neander, three biographies. — New-York, Funk et Wagnalls, 1886, in-12, de 168 p.

F.-X. Funk. Lehrbuch der Kirchengeschichte. — Rottenburg, Bader, 1886, gr. in-8, de XVI et 563 p.

R. Denifle. Die pæpstlichen Registerbænde de XIIIe Jahrh. und das Inventar derselben vom Jahre 1339. — Berlin, Weidmann, 1886.

H. Haupt. Der waldensische Ursprung des Codex Teplensis und der vorlutherischen deutschen Bibeldrucke gegen die Angriffe von Dr. Franz Jostes vertheidigt von H. H. mit einem Anhang ungedruckter Aktenstücke und zahlreichen Proben mittelalterlicher deutscher Bibelübersetzungen. — Würzburg, Stahel, 1886, in-8, de 45 p.

B. Becker. Zinzendorf im Verhæltnis zu Philosophie und Kirchentum seiner Zeit. — Leipzig, Hinrichs.

J. Ludwig. Die reformirte Gemeinde in Fredericia. Ein Beitrag zur Geschichte der franzœsisch reformirten Kolonien im heutigen Dænemark. — Bremen, Muller, 1886, in-8, de 137 p.

J.-F. Bœhmer. Regesta archiepiscoporum Moguntinensium, II, 3 ed. C. Will. — Innsbruck, Wagner.

L. Pastor. Geschichte der Pæbste seit dem Ausgang des Mittelalters. Mit Benutzung des pæbstlichen Geheim-Archives und vieler anderer Archive bearb. I Bd. Das Zeitalter der Renaissance bis zur Wahl Pius IV. — Freiburg i. Br., Herder, 1886, gr. in-8, de XLVI et 723 p.

Gregorii Turonensis Opera. Edd. W. Arndt et Br. Krusch. I P. II. Miracula et opera minora. (Coll. der Monumenta Germaniæ hist.). — Hannover, Hahn, 1885, in-4, p. 451 à 964.

C.-M. Schneider. Das Wissen Gottes nach der Lehre d. heil. Thomas v. Aquin. 4 Abtlg. Zusammenfassung des Ganzen. Das Traditionsprincip. — Regensburg, Manz, 1886, gr. in-8, de VII et 558 p.

O. Wedekind. Die Réfugiés. Blætter zur Erinnerung an den 200 jæhrigen Jarestag der Anfhebung des Edikts von Nantes. — Hamburg, Richter, 1886, gr. in-8, de 93 p.

Th. Zahn. Missionmethoden im Zeitalter der Apostel. 2 Vortræge im akadem. Missionsvere in zu Erlangen. — Erlangen Deichert, 1886, gr. in-8, de 48 p.

Eduard Demmer. Geschichte der Reformation am Niederrhein und der Entwicklung der evangelischen Kirche daselbst bis zur Gegenwart. — Aix-la-Chapelle, Jacobi, 1885, in-8, de XI et 209 p.

Catenæ in evangelia ægyptiacæ quæ supersunt P. de Lagarde studio et

sumptibus editæ. — Gœttingen, Dieterich's Sort in Comm., 1886, gr. in-4, de VII et 243 p.

H. Leo. Der heilige Fridolin. — Freiburg i Br., Herder, 1886, gr. in 8, de XI et 284 p.

G. Schmidt. Pæbstliche Urkunden und Regesten aus den Jahren 1295-1352, die Gebiete der heutigen Provinz Sachsen und deren Umlande betreffend. Hrsg. v. d. Histor. Comission der Provinz Sachsen. — Halle, O. Hendel, 1886, in-8, de XII et 491 p.

A. von Gutschmid. Untersuchungen ueber die syrische Epitome der Eusebischen Canones. — Stuttgart Kohlhammer, 1886, in-4, de 43 p.

M. Schœn. Das Mennonitenthum in Westpreussen Ein kirchen-und kulturgeschichtlicher Beitrag zur Belehrung über das Wesen des Mennonitenthums. — Berlin, F. Luckhardt, 1886, in-8, de VIII et 88 p.

Luciferi Calaritani opuscula, ed. G. Hartel (Corpus script. eccl. lat.). — Vienne, Gerold, 1886.

J. Strzygowski. Iconographie der Taufe Christi. — Munich. Lit. Anstalt, 1885.

C. A. Cornelius. Die Verbannung Calvins aus Genf im Jahre 1538. — Munich, Franz, 1886.

W. Pingsmann. Santa Theresa de Jesus. Eine Studie über das Leben und die Schriften der heil. Theresia. (I Vereinschrift der Gœrres-Gesellschaft für 1886.). — Kœln, Bachem, 1886, gr. in 8, de IV et 112 p.

C. Lorentzen. Dieryck Volkertszoon Coornhert, der Vorlaüfer der Remonstranten, ein Vorkæmpfer der Gewissensfreiheit. Versuch einer Biographie. — Inaug. Diss. Iena (Pole) 1886, gr. in-8, de III et 89 p.

E. Mezzabotta. La papessa Giovanna. — Rome, Perino, 1886.

Rossi. La Biblioteca della sede Apostolica ed i catalogi dei suoi manoscritti. I gabinetti di oggetti di scienze naturali arti ed archeologia annessi alla Biblioteca Vaticana. — Roma, typ. della Pace di Filippo Cuggiani, 1884, in-8, de 68 p.

Berthold. Ignace de Sainte-Anne, Histoire de l'établissement de la Mission de Perse par les Pères Carmes déchaussés. (De l'année 1604 à 1612.) Extraite des Annales de l'ordre et de divers manuscrits. — Bruxelles, Société belge de librairie, 1886.

Anselmi Cantuariensis archiepiscopi, librum II cur Deus homo, rec. et selectam lectionum varietatem addidit O. F. Fritzsche. Ed. II emendata et aucta. — Zürich, Schulthes, 1886, gr. in-8, de XIV et 99 p.

JUDAISME ET ISLAMISME

The Massorah compiled from manuscripts alphabetically and lexically arranged by Chr. D. Ginsburg. Vol. III Supplement. — London, 1886, in-folio de 283 p.

A. Kayser. Die Theologie d. Alten Testaments, in ihrer geschichtlichen Ent-

wicklung dargestellt. — Strasbourg, Schmidt, 1886, gr. in-8, de XII et 264 p.

Brun von Schonebeck. Das hohe Lied nach Sprache und Composition untersucht und die Proben mitgeteilt von A. Fischer. — Breslau, Kœbner.

A.-G. Sperling. Apion der Grammatiker und sein Verhæltniss zum Judenthum. — Dresden, von Zahn, 1886, gr. in-4, de 20 p.

H. Derenbourg. Ousama ibn Mounkhidh : un émir syrien au premier siècle des croisades (1095-1188). 2e partie. Texte arabe publié d'après le manuscrit de l'Escurial. — Paris, Leroux, 1886. (Publ. de l'Ecole des langues orientales. 2e série, tome XII.)

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

Emmanuel Théron. Druides et Druidisme. — Paris, Perrin, 1886, in-16.

J.-B. Anderson. Mythologie scandinave. Traduction de M. Jules Leclercq. — Paris, Leroux, 1886.

E. Naville. Das ægyptische Todtenbuch der XVIII bis XX. Dynastie, aus verschiedenen Urkunden zusammengestellt und hrsg. v. E. N. Bd. I Text und Vignetten. Bd. 2. Varianten. — Berlin, A. Asher, 1886 (in-fol., de VI et 212 pl., et de VI et 448 p.).

F. Freudenthal. Ueber die Theologie des Xenophanes. — Breslau, Hœbner, 1886.

O. Crusius. Beitræge zur griechischen Mythologie und Religionsgeschichte, — Leipzig, Hinrichs, 1886.

F. Ziemann. De anathematis græcis (Diss. Inaug. Kœnigsberg.). Regimonti Borussorum, 1885, in-8, de 63 p.

RELIGIONS DE L'ASIE

E.-B. Cowell et *R.-A. Neil*. The Divyavadana, a collection of early buddhist legends. — 1886, in-8.

W. Solf. Die Kaçmir-Recension der Pañcâcika. Ein Beitrag zur indischer Text-Kritik. — Kiel, Hæseler, 1886.

J.-A. Eaton. The Almenepada im Rigveda. Leipzig, Fock, 1886.

RELIGIONS DES PEUPLES NON CIVILISÉS

Aurel Krause. Die Tlinkit-Indianer. — Iéna, Costenoble, 1885, in-8, de XVI et de 420 p.

FOLK-LORE

H. Gaidoz et *P. Sébillot*. Bibliographie des traditions et de la littérature populaire des Frances d'outre-mer. — Paris, Maisonneuve, 1886, in-8, de VII et 94 p.

Bérenger-Féraud. Traditions et réminiscences populaires de la Provence. — Paris, Leroux, 1886.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

L'EMPEREUR JULIEN

I

Au moment où le monde antique va finir, quand le soleil de la grande civilisation grecque va disparaître derrière l'horizon, se dresse une figure énigmatique, étrange, éveillant à la fois les sympathies et les inquiétudes, trop vite évanouie pour qu'un examen prolongé dégage aisément l'exacte signification de ses traits incertains, et qui cause en histoire une impression analogue à celle qu'on retire de la contemplation de la *Joconde* en peinture. Cette mystérieuse et troublante création du génie artistique respire-t-elle la candeur ou la perfidie, la passion concentrée ou la froideur glaciale, l'exquise bonté ou la perversité infernale? Qui l'a jamais pu dire au juste? C'est peut-être pour cela qu'elle attire, et c'est un même genre d'attrait qu'exerce sur l'historien le personnage que nous voudrions étudier. Il s'agit de l'empereur Julien, dont le règne si court et si rempli va de l'an 361 à l'an 363 et ne dura que vingt mois.

Ce qui marque la place de Julien dans l'histoire religieuse, c'est non seulement qu'il fut le dernier des empereurs polythéistes, mais encore qu'à son règne se rattache un vigoureux essai de restauration du polythéisme gréco-romain, presque ruiné par les progrès du christianisme et par la politique de ses deux prédécesseurs, Constantin et Constance.

En même temps, le polythéisme auquel il était si passionnément dévoué n'était plus du tout celui qu'il aspirait à ressusciter.

Ce qu'il y a eu d'indécis et de flottant, non dans son caractère qui était ferme, ni dans ses idées qui étaient tenaces, mais dans son rôle historique, se retrouve dans l'extrême diversité des jugements dont il a été l'objet de son temps et dans les siècles qui suivirent. Le triomphe définitif du christianisme fit que sa mémoire fut très longtemps un objet de malédiction et de haine. Le surnom d'*apostat*, avec toute la signification diffamante qu'y attachaient les siècles d'orthodoxie, resta collé pour ainsi dire à son nom impérial, et les historiens de l'Église ne croyaient pas pouvoir dépeindre sous des couleurs trop odieuses le souverain qui, après avoir abjuré la foi de son enfance, avait scandalisé le monde par ses idolâtries publiques et ramené l'empire au culte officiel des démons. — Ce fut précisément la même raison qui inspira aux philosophes du XVIIIe siècle les plus vives sympathies pour l'empereur éclairé, partisan de la libre pensée, disciple des plus grands sages de l'antiquité, qui avait estimé à sa valeur vraie la folie religieuse propagée par le fanatisme chrétien, et qui avait fait de son mieux pour en délivrer le monde sans recourir aux armes de l'intolérance persécutrice. On peut voir les monuments de cette réaction en faveur de Julien dans le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire et dans le livre du marquis d'Argens intitulé : *Défense du Paganisme par l'empereur Julien, en grec et en français, avec des dissertations et des notes pour servir d'éclaircissement au texte et pour en éviter les erreurs* (Berlin, 1764 ; 3e édit., 1769). Dans ce livre, le traducteur a réuni tout ce que nous possédons encore des écrits de Julien. Mais déjà en 1696, à Leipsig, Spanheim avait publié une édition complète sous le titre de *Juliani opera* [1].

1) On connaît sous ce titre : 1° Dix *Discours* ou *Orationes*, 2° quatre-vingt-trois *Lettres* (une édition plus complète de ces *Lettres* a été publiée à Mayence

Pourtant, un des hommes les plus remarquables de la phalange philosophique, le célèbre historien Gibbon, tout en rendant hommage aux qualités et aux vertus privées de Julien, se montra beaucoup moins enthousiaste, peut-être parce qu'il l'avait étudié de plus près. Il releva surtout à plus d'une reprise un penchant à l'affectation et, comme nons dirions aujourd'hui, à la *pose*, qui, en effet, se trahit trop souvent dans les écrits et dans les actes de l'empereur théologien. Il reconnut qu'il ne fallait pas ériger précisément en héros de la libre pensée un polythéiste convaincu, poussant la crédulité jusqu'à recourir à tous les genres de divination et même à la théurgie la plus puérile. Enfin, pesant dans une balance exclusivement politique les inconvénients et les avantages de la ligne de conduite adoptée par Julien dans les matières religieuses, il conclut en disant : « It is impossible to determine how for the zeal of Julian would have prevailed over his good sense and humanity ; but if we seriously reflect on the strength and spirit of the church, we shall be convinced that, before the emperor could have extinguished the religion of Christ, he must have involved his country in the horrors of a civil war[1]. » Si la conclusion de l'historien anglais est fondée, et tout autorise à croire qu'elle l'est, il est impossible à tous les points de vue de tresser des couronnes à une politique dont l'inévitable résultat eût été une guerre civile doublée d'une guerre religieuse.

en 1828 par Heyler) ; 3° deux *Satires*, *Les Césars* ou le *Banquet*, et le *Misopôgon*, « l'ennemi de la Barbe, » composition humoristique et agressive à l'adresse des habitants d'Antioche, dont Julien avait à se plaindre. Nous possédons de plus quelques fragments, reproduits par ses adversaires chrétiens, entre autres par Cyrille d'Alexandrie qui dédia à Théodose II ses dix livre *Contra Julianum*. Ces fragments font évidemment partie de l'ouvrage de Julien en sept livres *Contra Christianos*. C'est du moins ainsi qu'on l'intitule, bien que Julien affectât systématiquement de ne désigner les chrétiens que sous le nom de *Galiléens*.

1) E. Gibbon, *History of the Decline and fall of the Roman Empire*, vol. II, p. 559. Voir surtout les chapitres XIX, XXII et XXIII, vol. III, ch. XXIV. — Je me sers de l'édition des classiques anglais de Bohn, Londres, 1854.

Il est curieux de noter que le premier des écrivains chrétiens qui ait été, sinon sympathique, du moins indulgent à l'égard de l'empereur Julien, soit un piétiste, mort en 1714, Gottfried Arnold, qui, dans son ouvrage intitulé *Unparteiische Kirchen-und Ketzerhistorie* (1698-1700), plaida en sa faveur des circonstances très atténuantes. Il les tira des fautes et des torts graves que l'on pouvait imputer à l'Église, surtout à ses chefs d'alors. Peut-être les griefs que son mysticisme à lui-même nourrissait contre la rigide orthodoxie dogmatique du luthéranisme de son temps entraient-ils pour quelque chose dans son appréciation du défenseur couronné du paganisme mourant. Dans notre siècle, Schlosser, qu'on ne saurait accuser de partialité orthodoxe, fut, au contraire, un censeur sévère du neveu de Constantin. Il lui reprocha sa dissimulation sournoise, sa vanité et l'absurdité d'une politique inspirée par des motifs frivoles, encouragée par des philosophes intrigants et des sophistes d'état[1].

Neander, dans sa jeunesse, composa un essai remarqué qu'il intitula *Der Kaiser Julian und sein Zeitalter* (Leipsig, 1813), et son jugement, que l'on retrouve dans sa grande *Histoire de l'Église* (II, 1), fut beaucoup plus favorable. Il expliqua psychologiquement les raisons qui avaient pu déterminer le jeune prince à revenir à la religion de ses ancêtres, et ces raisons n'avaient rien qui justifiât les malédictions dont si longtemps on avait chargé sa mémoire. C'étaient principalement l'enthousiasme pour un magnifique passé dont la triste prose du présent lui faisait apprécier doublement la poésie et la grandeur ; le dégoût des subtilités théologiques où se complaisaient ses maîtres chrétiens en comparaison des discussions philosophiques sur l'homme et sa destinée, sur la divinité et ses rapports avec le monde, que ses maîtres néo-platoniciens lui avaient appris à connaître ;

1) Comp. *Uebersicht der Geschichte der alt. Welt.*, III, 2. — *Weltgeschichte fur das deutsche Volk*, IV, p. 483, sqq. et la critique de la monographie de Neander sur Julien dans *l'Allg. Lit. Zeitung* de 1813, p. 125, sqq.

enfin, le généreux besoin de réparer les injustices commises par ses deux prédécesseurs chrétiens au détriment de la paix de l'empire et de l'égalité religieuse promise à tous ses sujets. Ses ordres avaient pu être dépassés par des fonctionnaires trop zélés, les chrétiens eux-mêmes avaient pu, par leurs imprudences de langage et de conduite, irriter la susceptibilité de leur souverain; mais, en somme, Julien était plus à plaindre qu'à blâmer, et ses mérites personnels ressortaient d'autant plus fortement que sa position avait été plus complexe. — Un autre théologien allemand de notre siècle, Ullmann, qu'on ne peut pas plus accuser que Neander de tendance hostile au christianisme, dans une biographie de Grégoire de Nazianze[1], c'est-à-dire du plus virulent des adversaires de Julien, est à peine moins sympathique à l'empereur païen que le pieux professeur de Berlin.

Enfin, D. Fr. Strauss a publié, à Mannheim, en 1847, une conférence qui fit du bruit à cette époque et dont le titre était un résumé de la thèse qu'il avait développée : *Der Romantiker auf dem Throne der Cæsaren.* Julien était un romantique sur le trône. Le célèbre critique se rattachait au point de vue déjà proposé par Neander, mais avec moins de disposition à absoudre son héros de toutes les fautes qu'on peut lui reprocher. Cet essai, savant, spirituel et caustique, serait peut-être aujourd'hui définitif en tant que jugement historique sur le successeur de Constance, si l'on ne discernait pas dans la plupart des pages l'intention continue de tourner la dissertation en attaques mordantes contre les partis religieux et politiques dont l'auteur avait personnellement à se plaindre. Cela enlève à la démonstration une grande partie de sa vigueur. On soupçonne l'*a priori,* et l'on se défie.

Il résulte de ce rapide aperçu que les appréciateurs de Julien sont loin de s'entendre sur le jugement qu'il faut porter sur lui et que les plus indulgents sont très souvent ceux dont, à cause de leurs convictions chrétiennes, on aurait pu at-

1) *Gregorius von Nazianz, der Theologe,* Darmstadt, 1828.

tendre des conclusions plus malveillantes ; en revanche, parmi les plus sévères, on peut compter des historiens qu'aucun préjugé théologique ne prévenait contre l'empereur païen[1].

Cela justifie ce que nous disions en commençant du caractère énigmatique, difficile à définir, de cette figure singulière qui clôt à vraiment dire l'histoire du polythéisme gréco-romain.

Nous pouvons ajouter qu'on n'est guère plus avancé quand on consulte les documents contemporains ou rapprochés de son temps. La personne, le rôle et la politique de Julien ont été l'objet des attaques les plus violentes et des éloges les plus exaltés. S'il fallait s'en rapporter aux *Invectivæ duæ* de Grégoire de Nazianze *in Julianum*, Julien aurait été un monstre vomi par l'enfer, coupable ou capable de toutes les infamies. Libanius, au contraire, un de ses favoris et son co-religionnaire philosophique, en fait dans ses *Orationes* un panégyrique si enthousiaste qu'on le prendrait plutôt pour un ange descendu du ciel que pour un homme. Tous les deux, le père de l'Église et le rhéteur néo-platonicien, se laissent évidemment entraîner par le parti pris. Les historiens tels que Socrate, Sozomène, Théodoret suivent aussi à divers degrés d'intensité les antipathies que leur inspire leur point de vue chrétien, tandis que Zosime, encore païen lui-même, se montre des plus sympathiques au défenseur de sa foi. En fait de renseignements impartiaux, nous ne pouvons guère citer que l'honnête Ammien Marcellin, qui aimait Julien dont il était officier, qui l'aimait pour ses qualités militaires et pour son zèle à remplir les devoirs de sa haute position, mais qui, bien que professant l'ancienne religion, avec quelque froideur il est vrai, n'a pas craint de blâmer parfois les fausses mesures et les excentricités de son empereur. Seulement, Ammien Marcellin raconte en soldat, plus préoccupé des événements et des faits de guerre que ja-

1) Aug. Comte l'associe à Bonaparte pour lui consacrer un jour « de réprobation » dans le calendrier positiviste.

loux d'élucider les problèmes psychologiques, et il faut interpréter son récit, d'ailleurs très sobre en ce qui concerne le côté religieux du règne de Julien[1].

Nous tâcherons de reproduire à notre tour les traits caractéristiques du personnage et de sa politique religieuse.

II

Flavius Claudius Julianus naquit en 332. Il était le second fils d'un frère de Constantin, Julius Constantius, et le frère puîné de Gallus que ce J. Constantius avait eu d'un premier lit, huit ans auparavant. Julien avait six ans lorsque son frère et lui faillirent perdre la vie dans un soulèvement militaire provoqué, dit-on, par un prétendu testament de Constantin. Tous les parents mâles de l'empereur défunt furent massacrés, à l'exception de ses trois fils, Constantin II, Constance et Constant. Ce Constantin II, qui régna trois ans en Gaule, mourut en 340. Constance avait reçu l'Orient pour sa part, Constant l'Occident. Ce dernier mourut en 350, et en 354 la défaite de l'usurpateur Magnence valut à Constance la possession de tout l'empire. C'est de Constance que dépendit

1) On peut encore citer parmi les sources à consulter le *Panegyricus* de Mamertin, et les *Œuvres* d'Eunapius, éd. Boissonnade, Amsterdam, 1822. — En français nous pouvons mentionner l'intéressant essai de M. E. Lamé, *Julien l'Apostat*, Paris, 1861, qui manque un peu selon nous de rigueur scientifique, et une thèse remarquable de M. H. Adrien Naville, professeur à Neuchâtel, *Julien l'Apostat et sa Philosophie du Polythéisme*. Je n'ai eu connaissance de ce travail qu'après avoir composé le mien. Il me sera permis de me féliciter de l'accord qui règne presque toujours entre le professeur neuchâtelois et moi. J'exprimerai seulement le regret qu'il n'ait pas essayé de remonter davantage aux causes psychologiques et personnelles qui comptent certainement dans l'explication historique de ce règne exceptionnel, et qu'il ait trop exclusivement considéré dans Julien le philosophe-théologien sans ajouter au tableau les traits de l'homme politique et du chef d'armée. Ils forment avec ceux du penseur un tout que je crois inséparable si l'on veut obtenir un portrait exact et complet.

le sort de Julien, jusqu'au moment de sa rupture ouverte avec son impérial cousin.

Gallus et Julien eussent péri dans le massacre de 337, s'ils n'avaient été dérobés par des mains secourables à la rage des massacreurs. Grégoire de Nazianze[1] prétend même que ce fut un évêque d'Aréthuse, du nom de Marcus, qui les sauva. L'explosion une fois éteinte, Constance, qu'on peut soupçonner tout au moins de n'avoir rien fait pour l'empêcher d'éclater, fut pris de quelques remords, se chargea des deux orphelins et se réserva de les élever à sa guise, tout en observant comment ils grandiraient. D'abord il les envoya en Bithynie, où Nicomédie fut leur principale résidence. Parmi les serviteurs impériaux qui devaient prendre soin de leur éducation, nous distinguons l'eunuque Mardonius qui s'attacha aux deux jeunes princes et leur donna de bonnes directions. Il les habitua au travail, à la sobriété, aux exercices virils, mais il leur communiqua en même temps le goût des lettres grecques. Les rapports de ces précepteurs de leur premier âge furent si favorables que Constance autorisa ses jeunes cousins à revenir à Constantinople où Julien reçut des leçons du jurisconsulte Nicoclès et du rhéteur Ekébole, un des hommes de talent et des pires intrigants de la cour. Les progrès de Julien furent si rapides, si brillants, que Constance eut des défiances et renvoya les jeunes gens en Asie-Mineure. Julien, de beaucoup le mieux doué des deux frères, avait-il déjà laissé soupçonner quelque tiédeur à l'endroit du christianisme? On serait tenté de le croire en voyant toutes les précautions que l'on prit pour faire de lui un chrétien fervent. Mais la méthode employée ne pouvait aboutir qu'à l'abrutissement ou à la révolte. On interna les jeunes princes au château-fort de Macellum, près de Césarée en Cappadoce, et on les confia à des précepteurs choisis avec soin pour les instruire dans les devoirs d'une dévotion étroite et d'une sou-

1) *Orat.* 3.

mission absolue au chef de leur famille[1]. Il était pris grand soin de leur bien-être matériel, et tous les égards extérieurs étaient observés par respect pour leur haute naissance. Mais ils devaient vivre en reclus, absolument séparés du monde, dressés aux exercices les plus minutieux et les plus ennuyeux d'une dévotion outrée. On les sommait de recevoir aveuglément, sans les discuter, les dogmes de l'orthodoxie chrétienne, ou du moins de l'orthodoxie de Constance, laquelle était fortement mélangée d'arianisme. Jusqu'à leurs récréations, tout dans leurs journées devait avoir un cachet de religion. C'est ainsi que les deux frères concoururent pour jeter les fondements d'une église érigée en l'honneur d'un martyr quelque peu légendaire de Césarée, saint Mamas. Grégoire nous apprend que Gallus fut le vainqueur dans cette joûte pieuse. La section qui lui avait été dévolue, fut promptement et heureusement achevée, tandis que le sol refusa de porter la construction élevée par la main du futur apostat[2]. Le sol était bien prévoyant, car à cette époque Julien donnait encore toutes les marques de la foi chrétienne. Son frère et lui étaient visités par des évêques et ils allaient souvent demander la bénédiction des ermites qui pratiquaient dans les montagnes les pénitences les plus effrayantes. Plus tard, d'après un *Fragment,* Julien se moque beaucoup des tourments volontaires de ces fous qui ont oublié que, de nature, l'homme est un être sociable et de commerce agréable, φύσει πολιτικόν ζῶον καὶ ἡμέρον. Mais il déclare lui-même, dans son *Epître aux Alexandrins*[3], qu'il fut chrétien jusqu'à sa vingtième année. C'est pendant ces années de confinement qu'il acquit sans doute les connaissances assez étendues sur la Bible dont par la suite il fit preuve[4]. Constance qui, à l'imitation de son père Constantin,

1) Comp. Libanius, *Orat.* I, 525 ; Socrate, III, 1 ; Sozomène, V, 2.

2) *Orat.* 3.

3) *Epist.* 51.

4) Par exemple, il avait remarqué la différence doctrinale qui distingue le quatrième évangile des trois autres sur le point de la divinité de J.-C. *Ap. Cyrill.*, 3.

trouvait plus prudent de reculer jusqu'au moment de sa mort le baptême destiné à laver ses nombreux péchés, avait jugé à propos de faire baptiser ses deux cousins [1], et Julien fut même chargé des fonctions d'*anagnoste*, ou de lecteur des Livres saints dans l'église de Césarée [2]. Mais déjà dans son cœur sourdaient d'intimes révoltes contre le régime étouffant auquel il était condamné. Un certain amour payen de la nature le poussait à contempler avec plus que de l'admiration le soleil levant et le ciel étoilé [3]. Il se rappelait ses joies et son enthousiasme quand il avait étudié Homère et les poètes grecs. Il n'était pas sans connaître ou deviner l'histoire intime de la famille impériale, les crimes de son oncle Constantin, ceux de son cousin Constance, la mort tragique de son propre père, tous ces forfaits perpétrés par des parents se disant chrétiens. Il se sentait toujours menacé par la soupçonneuse cruauté de Constance. C'est sous cette morose impression qu'il se dégoûta de la religion qu'on lui imposait sans lui permettre de la discuter et qu'il apprit à renfermer ses pensées en lui-même. C'est ainsi qu'il devint dissimulé et qu'il poussa très loin l'art de donner le change à ceux dont il se savait espionné.

Son frère Gallus était d'un tout autre tempérament. Beaucoup moins avide de littérature et de poésie que son puîné, il acceptait sans réserve les enseignements qui lui étaient donnés et promettait à ses précepteurs de réaliser l'idéal d'un chrétien selon leur cœur. Les rapports qui parvinrent à Constance furent de telle nature que celui-ci, devant se rendre en Occident, crut de bonne politique de confier la direction de l'Orient à Gallus, qui venait d'atteindre sa vingt-sixième année et sur lequel il s'imaginait pouvoir compter. En 354 il l'investit du titre de César, lui fit épouser la princesse Constantina et lui assigna pour résidence Antioche. C'est de là qu'il devait gouverner les cinq grands diocèses de l'Orient.

1) Grégoire de N., *Orat.*, 3.
2) *Epist. ad Athen;* Sozomène, V, 2 ; Theodoret, III, 2.
3) *Orat.* 4. *ad regem Solem.*

Julien profita de la faveur inopinément accordée à son frère. Il put sortir de Macellum et se rendre à Constantinople. L'éducation quasi-claustrale qu'il avait reçue, et qui rappelle étrangement celle que Frédéric-Guillaume de Prusse infligea à celui qui devait être un jour Frédéric le Grand, fit place à une demi-liberté. Il obtint même la permission de séjourner à Nicomédie, où l'attirait une brillante école d'érudits et de rhéteurs, entre autres le célèbre rhéteur Libanius, dont il aimait passionnément les écrits. Il dut toutefois s'engager par serment à ne pas fréquenter les leçons de l'éloquent et ampoulé discoureur, que l'on savait très attaché à l'ancienne religion[1]. Il se dédommagea en se procurant des copies qu'il dévora et en nouant des relations secrètes avec un certain nombre de néo-platoniciens pour le système et les tendances desquels il ressentait un goût toujours plus vif. Il faut qu'il ait déployé dans ce commerce occulte une grande habileté pour que rien n'en transpirât aux oreilles du terrible cousin. Nous connaissons par lui les noms de ces philosophes, Ædesius, Chrysanthius, Eusébius et Maximus. Ce dernier surtout exerça une grande influence sur l'esprit du jeune homme, mais aussi sur son imagination. Car en lui faisant adopter le système des néo-platoniciens, il l'initia en même temps aux arts magiques et théurgiques, c'est-à-dire aux absurdes superstitions que le néo-platonisme, bien loin de les combattre, avait anoblies par un semblant de justification théorique.

C'est à l'école de ces zélés apologistes du paganisme que

1) Neander, dans l'Appendice à son traité sur Julien, révoque en doute la donnée d'Ammien Marcellin qui prétend (XXII, 9) que l'éducation de Julien fut dirigée par l'évêque arien Eusèbe de Nicomédie. Il fait observer qu'Eusèbe fut nommé évêque de Constantinople avant l'an 341 et mourut bientôt après. Il ne peut donc être question de lui lors du second séjour de Julien dans Nicomédie, à partir de 354. Quant au premier séjour, Julien parle de son précepteur Mardonius (V. le Misopôgon), mais ne dit pas un mot d'Eusèbe. C'est probablement le nom de la ville et la célébrité de l'évêque qui auront induit en erreur Ammien Marcellin; d'autant plus que, parmi les néo platoniciens avec lesquels Julien eut alors des rapports suivis, s'en trouve un du nom d'Eusèbe.

Julien abjura décidément la foi chrétienne. Son mysticisme, qui était très réel et que la sécheresse du dogmatisme étroit qu'on avait voulu lui inculquer n'avait pu satisfaire, se déployait à l'aise dans cette philosophie qui part de l'abstraction la plus subtile pour arriver aux réalités les plus épaisses, mais en ouvrant sur la route plus d'une porte par laquelle l'esprit humain peut entrer directement dans le monde invisible des esprits divins. Julien ne paraît pas avoir jamais soupçonné qu'il puisse y avoir aussi un mysticisme chrétien, et on peut se demander ce qui pouvait contenter son intelligence, après tout pénétrante et bien armée, dans les théories si arbitraires et si peu rigoureuses du néo-platonisme. La vraie raison, c'est que le néo-platonisme et sa mysticité semblaient s'arranger à merveille avec la belle antiquité grecque, et que Julien ne vivait plus en esprit qu'avec cette antiquité. Le christianisme lui paraissait inconciliable avec elle, et à bien des égards il l'était en effet. Le jour n'était pas encore venu où la plus vive admiration pour cette magnifique période peut s'associer et s'associe en fait à des idées religieuses fort éloignées de celles d'Homère et d'Hésiode. Il semblait alors qu'il fallait choisir. Pour nous, critiques d'aujourd'hui, nous avons de bonnes raisons pour affirmer que le néo-platonisme diffère en réalité presque autant que le christianisme de la religion homérique. Mais c'est une différence qu'à l'époque de Julien personne ne savait discerner. Le néo-platonisme fournissait un cadre très disparate, mais séduisant, où la vieille mythologie se logeait tant bien que mal, plutôt mal que bien, et cela suffisait aux amis du passé pour établir entre le contenant et le contenu la plus étroite solidarité.

Il y a donc chez Julien : 1° un dégoût prononcé, facile à expliquer, du christianisme et de tout ce qui s'y rattache ; 2° un amour passionné de l'antiquité grecque ; 3° une attraction toute naturelle pour l'école philosophique dont les théories imposant à son intelligence par leur abstraction sévère et leur apparente rigueur, se prêtent à la réintégration

des vieilles croyances et des vieux cultes dans l'estime des esprits cultivés. Tout le reste viendra de là.

Sa studieuse retraite fut tout à coup troublée par la nouvelle d'une catastrophe. Son frère Gallus avait été appelé à Milan par l'ordre de l'empereur Constance, interné à Pola en Istrie et, après un jugement sommaire, décapité dans sa prison.

III

Gallus, beaucoup moins capable que Julien de réagir contre l'éducation maussade qui leur avait été donnée, s'était laissé endoctriner sans résistance, mais aussi sans que les leçons de ses maîtres eussent modifié son tempérament de nature grossière et violente. Il n'avait retiré de l'oppression morale qu'il avait dû subir avec son frère que l'ardent désir de n'en faire qu'à sa tête le jour où il serait libre. Constance l'avait fait sortir d'une espèce de prison pour le mettre d'un jour à l'autre à la tête d'un véritable empire. La délégation impériale, son titre de César et l'éloignement de l'empereur lui conféraient un pouvoir absolu de fait, et il montra une fois de plus que la servitude est une mauvaise préparation à la liberté. Bientôt les exactions, les dénis de justice, les exécutions capitales sans rime ni raison, des crimes odieux le firent détester de ses administrés. Sa femme Constantina, qu'Ammien Marcellin définit une *megæra mortalis, humani cruoris avida* [1], au lieu de modérer les extravagances de son mari, les encourageait par cupidité et méchanceté naturelle. Constance, dont les affaires prospéraient en Occident, fut averti de ces débordements. Deux commissaires envoyés par lui pour examiner la situation s'y prirent si mal que Gallus, irrité de leurs procédés hautains, les fit massacrer et jeter dans l'Oronte par la populace d'Antioche. C'en était trop

1) XIV, 1.

pour Constance qui voulut se défaire d'un collaborateur aussi peu déférent pour ses volontés, et après avoir prodigué à l'imbécile Gallus des assurances de sécurité et des serments d'amitié qui ne lui coûtaient rien, il réussit à lui persuader de quitter Antioche et de venir le joindre à Milan. Il avait besoin, lui disait-il, de ses conseils et de son concours en Occident. Il faut lire dans Ammien Marcellin [1] le récit tragique de ce voyage qui commence comme une tournée triomphale, qui est encore pompeux à Constantinople, où Gallus donne des jeux à la population, et qui, à mesure qu'il se rapproche de sa destination, prend toujours plus l'apparence d'un trajet de condamné à mort se rendant au lieu du supplice. Nous avons déjà dit comment il fut décapité dans un cachot en Istrie.

Julien fut quelque temps enveloppé dans la disgrâce de son frère. Il fut aussi mandé à Milan où il arriva et demeura sept mois dans des conditions peu dignes du plus jeune survivant de la famille de Constantin [2]. Peu à peu cependant, bien que surveillé de fort près, il eut l'art de déjouer les soupçons de Constance, tout en refusant de s'abaisser jusqu'à la flatterie et à l'approbation du meurtre de son frère. Sa bonne étoile voulut qu'il gagnât les bonnes grâces de l'impératrice Eusébia, femme de mérite, qui était le bon génie, trop rarement écouté, de Constance. Elle s'intéressa vivement à ce jeune parent réservé, correct, savant, spirituel, et réussit à faire partager sa bonne opinion à l'empereur. Celui-ci le considéra probablement comme un prince plus épris de littérature et de poésie que du désir de régner. Julien cachait toujours ses sentiments païens sous des dehors parfaitement orthodoxes, et Constance, tout en préférant qu'il s'éloignât de la cour, ne vit aucun inconvénient à lui permettre d'aller se fixer à Athènes où il pourrait continuer à l'aise ses

1) XIV, 7, 9.

2) Comp. Julian. *ad Athen.*; Libanius, *Orat.* I; Ammien Marc., XV, 2, 7.

chères études et devenir par cela même toujours moins dangereux [1].

A Athènes, Julien trouvait tout ce que pouvait désirer son amour de l'antiquité grecque et de la religion mythologique. Au milieu des plus beaux et des plus glorieux monuments du passé, toute une pléiade d'orateurs, de grammairiens, de beaux esprits s'adonnaient à l'étude exclusive des poètes et des écrivains de la grande époque. L'école d'Athènes brillait encore d'un vif éclat. Le néo-platonisme y comptait beaucoup d'adeptes et il semble que cette ville fût encore un intense foyer de religion polythéiste. Cependant il y avait aussi des chrétiens et même de jeunes chrétiens qui, pour cultiver leur intelligence et dans l'espoir de forger de meilleures armes pour la défense de leur foi, suivaient les leçons des professeurs établis dans la célèbre cité. Entre autres, se trouvait là ce Grégoire de Nazianze encore jeune, qui devait plus tard déployer tant d'acrimonie contre la personne et la politique de Julien. Les deux jeunes gens se connurent et entretinrent quelques relations de condisciples. Mais, s'il faut en croire le virulent accusateur de Julien, il aurait alors déjà tiré de fâcheux pronostics de l'attitude et des manières de son compagnon d'études, et il est curieux de reproduire le portrait qu'il en trace quelques années plus tard. On peut bien prévoir que ce portrait n'est pas flatté, que c'est plutôt une caricature ; mais enfin cette caricature est crayonnée par un témoin oculaire.

« Ce qu'il y avait en lui d'anormal et d'excentrique, » dit Grégoire [2], « me faisait deviner l'avenir (μαντικὸν με ἐποίει). Son cou toujours en mouvement, le balancement perpétuel de ses épaules, ses yeux remuants ou tournoyants, ses pieds et ses jambes en état d'agitation continue, son nez respirant l'orgueil et le dédain, ses ridicules expressions de physio-

1) Constance voulait d'abord le renvoyer en Orient, mais ayant appris que l'Asie-Mineure s'agitait, il changea d'avis. Comp. Amm. Marc., XV, 2, 8.

2) *Orat.* IV.

nomie également méprisantes, ses rires immodérés et convulsifs, ses signes et hochements de tête sans aucun motif, son langage entrecoupé par la respiration dès qu'il commençait à parler, ses questions désordonnées et bizarres, ses réponses qui ne valaient pas mieux, qui se contredisaient, se succédaient en désordre et contrairement à toute discipline, tout cela ne me présageait rien de bon (οὐδενὸς ἐδόκει μοι σημεῖον εἶναι χρηστοῦ). » Et Grégoire en appelle au souvenir de ses condisciples pour confirmer sa prétention d'avoir prévu dès lors que le prince étudiant ferait plus de mal que de bien [1].

Evidement la description haineuse de Grégoire est inspirée par la passion. Peut-être y eut-il déjà entre lui et Julien une de ces antipathies qui s'expliquent mal, parce qu'elles tiennent à des impressions plus instinctives que raisonnées, et qui proviennent au fond de l'antagonisme inconscient des caractères. Mais, tout en faisant la part de l'exagération, on doit reconnaître des éléments de vérité dans le tableau. C'est bien un peu ce que devait paraître ce jeune homme ayant déjà passé par de rudes épreuves, cachant dans le fond de sa pensée un terrible secret, ayant lieu de se croire surveillé, épié de près, affectant une gaieté, une légèreté même qui n'était guère dans son cœur, ne pouvant pas toujours dissimuler son dédain des croyances partagées par Grégoire et ses amis, aimant mieux s'arrêter court que de proférer des paroles compromettantes, et préférant noyer sa vraie pensée dans un flot de questions incohérentes plutôt que de se laisser deviner en s'abandonnant à ses impressions.

Julien en effet s'enfonçait toujours plus dans sa ferveur

1) Le portrait beaucoup plus flatteur que trace plus tard Ammien Marcellin n'est pas, quoique très différent, sans présenter quelques analogies avec la caricature de Grégoire de Nazianze. Ammien (XXV, 4) donne à Julien une taille médiocre, de beaux yeux très brillants *qui mentis angustias indicabant*, des sourcils bien dessinés et un nez très droit, la bouche un peu grande avec la lèvre inférieure pendante, un cou gras et penché, de larges épaules. L'expression dédaigneuse du visage et l'agitation de l'esprit se peignant dans le regard, dénoncées par Grégoire, trouvent leur confirmation relative dans ce signalement.

polythéiste. Il se liait avec les néo-platoniciens d'Athènes, avec le hiérophante d'Eleusis, où l'orphisme depuis longtemps régnait en maître, lui, sa *théocrasie* et sa *palingénésie*, et il parvint même à se faire initier aux dramatiques mystères du vieux sanctuaire des Eumolpides sans que la police de Constance en eût le moindre soupçon [1].

Nouveau revirement à la cour impériale ! Constance recevait des nouvelles fort inquiétantes sur ce qui se passait aux deux extrémités de l'empire. La Gaule du nord et de l'est était envahie par des hordes germaines qui avaient refoulé les garnisons des provinces rhénanes et portaient partout la dévastation. En Orient, la Perse reprenait les armes et menaçait le territoire impérial. Les Sarmates, de leur côté, avaient franchi le Danube. Constance prit peur et se résigna aux grands remèdes. L'impératrice crut le moment favorable pour plaider avec de nouvelles instances la cause de son protégé. Pendant que Constance irait en Orient tenir tête à l'invasion perse, il était indispensable qu'un membre de la famille de Constantin présidât en Occident à la défense de l'empire contre de redoutables adversaires. Constance se rendit et Julien fut mandé sans retard à Milan. En même temps il apprit qu'il allait épouser la nièce de Constance, Héléna, recevoir le titre de César et commander à toute la partie de l'empire qui s'étendait de l'autre côté des Alpes. Eusébia avait d'ailleurs tranquillisé l'empereur en lui démontrant que Julien était sans ambition, qu'il différait de son frère Gallus autant que Titus de Domitien [2], et Constance éprouvait quelque soulagement à l'idée que sa bienveillance pour Julien compenserait sa dureté envers Gallus. Car le meurtre de ce jeune parent, mal déguisé sous un semblant de jugement, ne laissait pas d'inquiéter sa conscience. Mais nous voyons aussi dans cette opinion d'Eusébia sur le compte de Julien avec quel art consommé celui-ci avait su

1) Libanius, *Ort.* I ; Zosime, III, 2, 1 ; Eunapius, V, 52.
2) Ammien Marc., XIV, 11. Comp. *ibid.*, XV, 8.

donner le change à sa protectrice aussi bien qu'à son redoutable époux.

Eusébia, en effet, était à cent lieues de deviner ce qu'allait faire son protégé au reçu des avances qu'on lui adressait de Milan. Évidemment, Julien avait déjà réfléchi aux chances que lui ouvrait sa jeunesse mise en rapport avec l'âge de Constance et avec le fait que cet empereur n'avait pas d'enfants. Dernier descendant de Constance Chlore, dernier neveu du grand Constantin, ses titres à la succession impériale étaient aussi valides que le permettait la constitution toujours incertaine de l'empire en cette matière. Assurément, il se promettait, si jamais il arrivait au souverain pouvoir, de changer la direction imprimée par ses prédécesseurs à la politique religieuse. Mais il ne pouvait avoir encore autre chose que des idées très vagues sur ce qu'il devrait et pourrait faire. La grande question pour lui était toujours de savoir s'il réussirait longtemps à tromper Constance sur ses véritables sentiments. Tout à coup, il se voyait l'objet de propositions telles que la plus intime confiance, l'affection la plus paternelle aurait pu les dicter. Son premier mouvement fut de se défier et de craindre. Il consulta secrètement des oracles. Il recourut à l'extase, il eut des visions, il nota des présages, il acquit la conviction qu'une garde de démons (au sens grec de ce mot) veillait sur sa personne et qu'Athéna elle-même l'encourageait à accepter ce qu'on lui offrait, comme jadis elle avait dirigé par ses conseils le sage Ulysse et le pieux Télémaque. Bref, il partit et l'accueil qu'il reçut à la cour fut de nature à dissiper ses appréhensions. Toutefois, il eut quelque peine à quitter sa barbe, qu'il laissait pousser à l'imitation des stoïciens plus ou moins épris de l'idéal des cyniques, et il se sentit très gauche sous l'habit militaire qui remplaçait son costume de philosophe [1].

Constance lui-même le présenta aux troupes, qui se mon-

1) Julien, *ad Athen.*; Libanius, *Orat.* 10. Cette préoccupation du costume et de l'*effet* doit compter aussi parmi les traits caractéristiques de Julien.

trèrent sympathiques au dernier des neveux de Constantin. Julien partit pour la Gaule avec tous les honneurs dus à un nouveau César, mais non sans s'apercevoir qu'il était surveillé de près, que sa correspondance était lue et qu'il devait renoncer par prudence à la fréquentation de ses plus intimes amis[1]. Sa femme, Héléna[2], ne devait pas le suivre en Gaule.

L'état des choses à son arrivée n'avait rien de rassurant. L'armée était désorganisée, les populations en proie à la terreur, l'administration paralysée par l'absence du commandement et les récentes usurpations de Magnence et de Sylvanus. Ce dernier était un général qui s'était fait empereur pour échapper à la mort dont il était menacé à Milan et qui avait péri sous les coups d'un traître. Les Franks et les Allemands poursuivaient leurs déprédations sans rencontrer de résistance. Quarante-cinq villes florissantes, parmi lesquelles Tongres, Cologne, Trèves, Worms, Spire et Argentoratum (Strasbourg), sans compter nombre de villages, avaient été pillées et incendiées. Déjà les Allemands (Allemani), en Alsace et en Lorraine ; les Franks en Batavie et en Brabant (Toxandrie), s'établissaient à demeure dans de petits châteaux-forts, dont ils couronnaient les collines du Rhin, de la Moselle et de la Meuse[3]. Le trésor public était vide, et Julien arrivait avec son inexpérience de jeune savant, plus exercé à l'étude qu'au gouvernement des peuples et au commandement des armées. Bien d'autres eussent été au-dessous d'une situation aussi pleine d'embarras.

Son séjour en Gaule n'en fut pas moins la période la plus

1) Amm. Marc., XV, 8 ; Zosime, 3.

2) Gibbon, ch. XIX, p. 306 (éd. Bohn) conjecture qu'Héléna, dont le père était mort dix-huit ans auparavant dans un âge avancé, ne devait plus être de la première jeunesse. Elle suivit Constance et Eusébia dans leur voyage à Rome où elle mit au monde un fils qui mourut peu d'instants après sa naissance. Elle-même succomba bientôt après.

3) Comp. Julien, *ad Athen.* ; Ammien Marc., XV, 11 ; Libanius, *Orat.* 10 ; Zosime, I, 3.

brillante de sa vie. Il porta dans une existence si nouvelle pour lui les qualités de labeur assidu qu'il avait jusqu'alors déployées dans les travaux de cabinet. Il revint aux exercices militaires, qu'il avait longtemps négligés, non sans s'écrier plus d'une fois en soupirant : « O Platon, quel métier pour un philosophe ! » Son ambition fut de se montrer l'émule des grands héros, dont il avait si souvent lu avec délices les belles histoires. Habitué par système à la tempérance stoïcienne et pythagoricienne, il étonna son entourage par sa frugalité et l'extrême simplicité de sa manière de vivre. Il y avait longtemps qu'on n'avait vu un César de cette espèce. Il refusait qu'on fît du feu dans sa chambre à coucher, bien que l'hiver fût rigoureux. Souvent il se levait au milieu de la nuit pour dicter des ordres, visiter les postes, pour continuer aussi ses études préférées. Il était orateur, il avait cultivé la rhétorique, il aimait à discourir, et ses harangues avaient d'excellents effets sur les soldats, dont il relevait le courage abattu et auxquels il prodiguait les marques de son intérêt. Il désirait surtout se montrer juste, incorruptible, et bientôt il devint populaire par l'équité dont il fit preuve dans les jugements qui lui étaient déférés. Il eut la bonne fortune de rencontrer un ministre intègre comme lui, un officier supérieur, du nom de Salluste, qui s'attacha avec dévouement au jeune prince dont il avait reconnu les qualités sérieuses et qui l'aida puissamment de son expérience, de ses conseils et plus d'une fois lui fit entendre d'utiles vérités[1].

Les suites de cet heureux changement dans la direction supérieure des affaires de la Gaule ne se firent pas attendre. L'armée se reconstitua. Des recrues, encouragées par le nouvel aspect des choses, vinrent la grossir promptement. Julien put s'avancer vers les hordes barbares avec quelque confiance dans le résultat. Il eut pourtant à subir un premier échec, dû à une surprise de l'ennemi. C'est au point même qu'il se vit quelque temps forcé de battre en retraite. Mais l'ennemi,

1) Comp. le *Misopogón* et Ammien Marc., XVI, 5.

rendu trop audacieux par ce succès, s'aventura dans l'intérieur de la Gaule, jusqu'à assiéger Julien lui-même dans Sens (Agendicum Senonum), où il avait établi ses quartiers d'hiver. Julien était en force, il reprit vigoureusement l'offensive et le contraignit à se retirer à son tour. La partie n'était que remise et, des deux côtés, on se prépara à une lutte décisive [1].

Ce fut Julien qui prit les devants. Par une marche hardie, il poussa jusqu'à Saverne, au beau milieu des cantonnements germains, et s'y établit solidement. Les Allemands, surpris, se concentrèrent en hâte et, confiants dans la supériorité du nombre, ils s'avancèrent à la rencontre de l'armée romaine. Ce fut Julien qui attaqua. La victoire couronna une journée où il s'exposa personnellement à de grands périls ; six mille Allemands jonchèrent le champ de bataille, les autres durent repasser le Rhin en désordre, poursuivis l'épée dans les reins par les Gallo-Romains victorieux, leur chef fut fait prisonnier et Julien entra triomphalement à Strasbourg au milieu des acclamations du peuple enfin délivré de ses oppresseurs [2]. Cet éclatant succès fut suivi d'une expédition non moins vigoureusement menée contre les Franks, qui s'enfuirent ou qui obtinrent de rester dans la Toxandrie à titre de sujets et d'alliés [3]. Julien passa même trois fois le Rhin, porta la terreur des étendards impériaux sur les deux rives du Mein et rentra en Gaule, suivi de vingt mille Gaulois que les Allemands avaient emmenés en captivité.

Ces glorieuses campagnes, dont il voulut écrire les *Commentaires* [4], à l'imitation de César, firent de Julien l'idole des soldats, dont il avait partagé intrépidement les fatigues, les privations et les dangers. Lui-même, très fier de ses succès militaires, prit goût à la guerre et se confirma dans l'idée que la providence des dieux le destinait à la restaura-

1) Ammien Marc., XVI, 2, 3.
2) Jul. Epist. *ad Athen.* ; Amm. Marc., XVI, 12 ; Libanius, *Orat.* 10.
3) Amm. Marc., XVII, 18 ; Zosime, 3.
4) Libanius, *Orat.* 4. ; Julien, *ad Athen* ; Amm. Marc., XVII, 1-10 ; XVIII, 2.

tion de l'empire. Il déploya autant d'intelligence que d'activité pour relever la Gaule de l'affaissement matériel et moral où les calamités précédentes l'avaient réduite. La famine menaçante fut prévenue par des convois de vivres tirés de la Bretagne. Des postes-frontières furent organisés pour garantir la sécurité des provinces les plus exposées aux retours offensifs des pillards. La discipline militaire fut sévèrement maintenue. Il prit soin que la justice fût rendue partout avec équité, mais sans rigueur inutile[1]. Les impôts furent ramenés à leurs justes proportions et il brava même le mécontentement de Constance en s'opposant à la levée d'une taxe nouvelle dont le fisc impérial voulait frapper le pays appauvri. Bientôt la prospérité renaissante récompensa Julien de son activité bien entendue[2].

Julien avait fixé sa résidence habituelle tout près de Lutèce, dont il aimait le séjour et qu'il appelait « sa chère Lutèce », τὴν φίλην Λευκετίαν[3]. Du palais que Constance Chlore avait peut-être fait construire dans le voisinage immédiat, il voyait un groupe d'îlots, découpés par les méandres capricieux d'un fleuve dont le nom devait sonner dur à des oreilles grecques, la Séquane. La plus avancée des îles, Lutèce proprement dite, était une ville et ressemblait à une galère descendant le cours de l'eau qui serpentait ensuite au pied de hautes collines boisées. Une épaisse forêt recouvrait le bassin accidenté qui s'élevait au nord, vers des monts crayeux ou chauves. Sur la rive gauche, non loin du palais des Césars, Lutèce avait semé déjà des maisons, construit un amphithéâtre et un aqueduc. Un jour, les gens de Lutèce purent voir débarquer un personnage aux allures mystérieuses, qui se fit conduire immédiatement au palais. Ce n'était ni plus ni moins que le hiérophante d'Éleusis, appelé près du César des Gaules par

1) Amm. Marc., XVII, 9 ; XVIII, 1.

2) Comp. Amm. Marc., XVII, 3 ; Julien, *Epist.* 15 ; Libanius, *Orat. parentalis*, 38.

3) Misopôgon.

un message secret et qui devait procéder par des rites lustraux à sa complète purification[1].

C'est que les préoccupations de la guerre et du gouvernement n'avaient nullement détourné Julien de son idée fixe. Les exigences de la politique le retenaient encore en apparence dans les cadres de l'Église impériale, mais il en souffrait. Il soupirait ardemment après le jour où il pourrait jeter le masque et rendre publiquement aux dieux les hommages qui leur étaient dus. En attendant il avait besoin d'être lavé des souillures que sa fausse position le forçait de subir. « Au rebours de l'âne d'Ésope, » dit Libanius[2], « qui se cachait sous la peau du lion, notre lion était obligé de se cacher sous la peau d'un âne et, tout en embrassant les doctrines de la raison, d'obéir aux lois de la prudence et de la nécessité. » C'est avec impatience qu'après avoir assisté à quelque office chrétien, il courait s'enfermer dans la chambre fermée à tous, sauf à quelques intimes, où il adorait le grand Zeus et le Soleil, miroir de vérité.

Le jour de sa délivrance approchait. Déjà il n'était plus si facile à Constance, à supposer qu'il l'eût voulu, de se débarrasser du César protégé par tout un peuple qui l'aimait, par une armée qui l'idolâtrait. Mais Constance savait ruser. A plusieurs symptômes, Julien put s'apercevoir que l'empereur ou ses conseillers prenaient soin de diminuer ses mérites. Les lettres officielles qui, selon l'usage, annonçaient aux provinces les victoires des armes romaines sur les ennemis, attribuaient carrément à Constance les éclatants succès dus à la vaillance et à l'habileté du jeune César. Son nom n'était pas même prononcé[3]. Il put savoir que sa personne et ses actes étaient ridiculisés journellement devant Constance[4], quand ils ne lui étaient pas dénoncés comme dangereux et

1) Gibbon, *l. c.*, ch. XXIII, vol. II, p. 515, ad. Bohn.
2) *Orat. Parent.*, 9.
3) Amm. Marc., XVI, 12.
4) *Ibid.*, XVII, 11.

comme préludant à quelque coup d'état. Julien était en Gaule depuis quatre ans. En 360, ce pays avait retrouvé toute sa tranquillité. Constance, inquiet et jaloux de tant de succès, commença par vouloir désarmer le lieutenant dont il redoutait la popularité. Il envoya à Julien l'ordre de détacher quatre légions complètes, les Celtes, les Pétulants, les Hérules et les Bataves, plus l'élite de celles qu'il avait encore sous ses ordres, et de les envoyer en Orient pour se joindre à l'armée qui opérait contre les Perses[1].

Julien comprit ce que cela voulait dire. N'était-ce pas de la même manière que l'auguste cousin avait procédé quand il avait voulu mettre Gallus dans l'impuissance de lui résister? Il pouvait répondre à l'empereur que la plupart de ses soldats ne s'étaient engagés qu'à la condition de ne pas dépasser les Alpes. Pourtant il prit des mesures pour obéir à l'ordre impérial, dont un tribun et un notaire, envoyés de Constance, surveillaient de près l'exécution. Mais les soldats n'étaient pas sans soupçonner la perfidie de cette manœuvre de Constance, leurs officiers n'étaient pas plus disposés qu'eux-mêmes à conniver avec un stratagème au bout duquel ils voyaient les frontières de la Gaule découvertes, les succès des dernières années compromis, et leur chef bien-aimé à la merci d'un tyran. Il y eut des conciliabules, des conjurations, des rassemblements, et à minuit, un jour de l'an 360, le palais des Thermes[2] fut entouré d'une multitude armée qui proclamait Julien *Auguste*, c'est-à-dire empereur, et, comme tel,

1) Amm. Marc., XX, 1, 4.

2) Ce palais, dont quelques pans de mur et une salle existent encore dans les bâtiments du Musée de Cluny, fut réduit en ruines par les Normands. A la fin du XIIe siècle le quartier était encore désert et l'emplacement mal famé. Les ruines servaient à des rendez-vous suspects. Dans un poème de Jean de Hauteville, moine de St-Alban, de l'an 1190, cité par Gibbon, il est fait mention de l'ancienne *aula*

.... pereuntis sæpe pudoris
Celatura nefas Venerisque accommoda furtis.

La Sorbonne fut fondée au XIIIe siècle sur des terrains qui en dépendaient et qui avaient dû faire partie des jardins césariens.

égal et rival de Constance, n'ayant plus d'ordres à recevoir de lui.

Julien, dit-on, résista tant qu'il put à ce *pronunciamento*, qui le poussait à la rébellion ouverte. Il finit pourtant par céder, quand il vit que les soldats s'irritaient de ses refus au point de mettre sa vie en danger[1].

Il est permis toutefois de se demander jusqu'à quel point il n'y eut pas dans cette insurrection militaire un plan très habilement conçu et adroitement exécuté. On a toujours le droit de suspecter plus ou moins ceux qu'on investit malgré eux du pouvoir suprême. Eutrope, dans son *Breviarium Historiæ romanæ*[2], se borne à dire que Julien fut proclamé empereur *consensu militum*, ce qui n'est pas tout à fait la même chose. En définitive, Julien se rebellait contre son supérieur militaire et civil, contre le chef de sa maison contre celui dont il tenait ses pouvoirs. Ce qui doit l'excuser toutefois, c'est d'abord que l'histoire de l'empire était pleine depuis longtemps de ces coups d'état, l'armée étant de fait le pouvoir constituant ; c'est aussi qu'il avait le droit de se croire en état de légitime défense.

Depuis, il affirma à ses amis qu'il avait eu des songes révélateurs, qu'il avait vu le Génie de l'empire le pressant d'accepter le rang suprême, et lui reprochant son manque de décision[3].

Une fois décidé, Julien se prépara à une lutte inévitable avec l'activité un peu fébrile qui était dans son caractère. Il commença par écrire à Constance pour lui demander la reconnaissance du fait accompli, et l'alliance au lieu de l'hostilité. En définitive, il ne réclamait que le droit de régner comme empereur ou auguste sur cet Occident, Espagne, Gaule et Bretagne, qu'il gouvernait déjà comme césar. En attendant

1) Comp. Julien *ad Athen.* ; Libanius, *Orat. Parent.*, 44-48 ; Amm. Marc., XX, 4 ; Zosime, 3.

2) X, 15.

3) Comp. Amm. Marc., XX, 5 ; Julien, *Epist.* 17 ; Zosime, 3.

la réponse, il prit ses mesures pour ne pas laisser la Gaule à la merci de nouvelles invasions. Il augmenta son armée, il repassa le Rhin pour châtier quelques tribus frankes et allemandes, il assura les frontières du côté des Séquanes (Franche-Comté) et alla prendre ses quartiers d'hiver à Vienne (sur le Rhône), où il attendit la réponse de Constance[1]. C'est à Vienne qu'il assista pour la dernière fois au culte chrétien, le jour de l'Epiphanie[2].

La réponse de Constance fut cauteleuse et menaçante. Il exigeait la soumission, promettait à cette condition la clémence et l'oubli. Julien ne savait que trop le fond qu'il fallait faire de pareilles assurances, il lut la lettre à ses partisans qui redoublèrent d'insistance pour qu'il rejetât tout scrupule et qu'il marchât en avant[3].

C'est ce qu'il fit avec une rapidité qui déconcerta les lieutenants de Constance placés de manière à lui barrer la route. Il lança deux corps d'armée, l'un à travers la Rhétie et le Norique, l'autre par les Alpes et le nord de l'Italie. Lui-même se jeta audacieusement avec une demi-légion dans les profondeurs de la Forêt-Noire, on ne sut pendant plusieurs jours ce qu'il était devenu, mais inopinément il déboucha sur le Danube, se saisit des bateaux qu'il y trouva, et, descendant le grand fleuve avec une célérité merveilleuse, débarqua non loin de Sirmium, le quartier général de la défense romaine en Pannonie, où il entra au bruit des acclamations populaires[4]. C'est là qu'il fut rejoint par les légions qu'il avait laissées en arrière. Il faisait ses préparatifs pour marcher sur Constantinople, mais non sans inquiétudes du côté de l'Italie, où les légions de Constance, fidèles à leur

1) Julien, *Epist.* 38 ; Amm. Marc., XX, 10, XXI, 3, 4.

2) « Feriarum die quem celebrantes mense januario Christiani *Epiphania* dictitant. progressus in eorum ecclesiam, solemniter numine orato, discessit. » Amm. Marc., XXI, 2).

3) Comp. Julien, *Ad Athen.* ; Libanius, *Or. Parent.*, 51 ; Amm. Marc., XX, 9 ; Zosime, 3.

4) Zosime, 3 ; Mamertin, *in Panegyr. Vet.*; XI, 6-8.

empereur, se montraient disposées à combattre l'usurpateur. Sa ligne de retraite, en cas de malheur, aurait pu être coupée. Mais, comme si les dieux, ses protecteurs, eussent voulu lui donner un nouveau signe de leur faveur et des desseins dont ils voulaient qu'il fût l'instrument, il reçut la plus agréable nouvelle qu'il pût rêver[1].

Constance était mort à Mopsueste, non loin de Tarse, au moment où il se mettait en route pour combattre son rival. Rien ne s'opposait plus à l'intronisation de Julien. L'armée elle-même de Constance se prononçait pour lui. Constantinople lui adressait des messages pleins de soumission. Peu de jours après, il entrait dans la ville impériale avec tout le prestige de ses victoires sur le Rhin et de la marche merveilleusement rapide qui l'avait conduit des Alpes sur le Bosphore.

Nous avons résumé tous ces événements politiques, parce qu'ils démontrent que Julien n'était pas seulement le dilettante et le rêveur pour lequel on a voulu parfois le faire passer. On remarquera seulement que s'il déploya de réelles et sérieuses qualités de chef d'État depuis le jour qu'il entra en Gaule avec le titre de césar, s'il remporta de brillants succès militaires, il eut aussi à son actif des chances qu'aucune prudence ne pouvait lui assurer, et la question est de savoir l'usage qu'il va faire du pouvoir suprême qui lui est maintenant dévolu.

Albert Réville.

(*A suivre.*)

1) Amm. Marc., XXI, 9, 10, 12.

LA SCIENCE DES RELIGIONS

ET

L'ISLAMISME

Deux conférences faites le 19 *et le* 26 *mars* 1886, *à l'École des hautes études* (*section des sciences religieuses*)

PAR

HARTWIG DERENBOURG

Directeur adjoint à l'École des hautes études (*section des sciences religieuses*)

Messieurs,

Il y a dix-sept ans presque jour pour jour qu'en mars 1869 je débutais dans l'enseignement de l'arabe par une leçon d'ouverture sur la composition du Coran [1]. Par une mesure très libérale de M. Duruy, alors ministre de l'instruction publique, les salles Gerson, aujourd'hui annexées à la Faculté des lettres, dont les cadres se sont tellement élargis dans ces dernières années, avaient été ouvertes à un certain nombre de cours libres indépendants les uns des autres, où quelques vétérans faisaient un dernier effort pour démontrer leur su-

1) Cette leçon a paru dans la *Revue des cours littéraires* du 17 avril 1869, p. 312-318.

périorité sur leurs émules officiels, où de nouvelles recrues allaient bravement au feu pour conquérir leurs chevrons.

Nous étions en vacances, lorsque commença le siège de Paris ; on nous y maintint indéfiniment. L'initiative de M. Duruy et de son éminent collaborateur, M. Dumesnil, après avoir réussi au delà de leurs espérances, n'eut pas de lendemain. Nous ne figurions pour aucune somme, si minime qu'elle fût, au budget. Aucun ministre n'avait intérêt à plaider notre cause. Les anciens d'entre nous, condamnés de nouveau au silence, se résignèrent ; les jeunes, pleins de foi dans l'avenir, se mirent à chercher un toit moins chancelant qui leur offrît un abri moins provisoire.

Dix ans plus tard, quatre épaves de ce naufrage, successivement recueillies par l'École spéciale des langues orientales, se trouvaient de nouveau réunies après avoir été longtemps séparées. M. le comte Kleczkowski, qui vient de mourir, a brillamment couronné sa carrière de diplomate par ses succès dans l'enseignement du chinois ; M. le baron des Michels a conquis une légitime autorité tant par ses publications que par son cours d'annamite ; M. Louis Leger, qui nous a quittés l'an dernier pour devenir professeur au Collège de France, nous est du moins resté comme professeur honoraire ; enfin on m'a confié la chaire d'arabe littéral si brillamment remplie par l'illustre Silvestre de Sacy de 1796 à 1838 et supprimée en 1868, un an après la mort de son successeur, M. Reinaud.

Les circonstances me ramènent aujourd'hui, après tant d'années, au sujet que j'avais choisi spontanément lors de mon entrée dans la carrière. Depuis lors, dans aucun de mes cours, je n'avais repris le Coran comme texte d'explication. Pour être absolument sincère avec vous et avec moi-même, au risque peut-être de vous effrayer d'avance, je ne vous cacherai pas le motif de cette exclusion prolongée : il me semblait que, dans des conférences aussi suivies que les nôtres, où le tour de parole est aussi espacé pour chacun, le Coran passerait pour un texte vraiment par trop austère,

non pas pour celui qui explique, car celui-là est toujours préoccupé d'assurer sa marche, mais pour ceux qui écoutent et qu'il s'agit d'intéresser afin de les tenir en haleine. Il faut avouer qu'il y a dans le Coran au moins les deux tiers des *sourates* (c'est ainsi qu'on nomme les cent-quatorze chapitres dont il se compose) qui sont remplies d'apostrophes banales, d'attaques contre les religions autres que l'islamisme, de mouvements de colère et d'impatience contre le sort, de bulletins de bataille, de morceaux écrits dans un style très négligé à l'époque où le Prophète, découragé par les luttes qu'il avait eu à soutenir, semblait ne plus croire lui-même à sa mission.

Si, pourtant, je me suis décidé à renouveler la tentative, c'est que je la reprends dans des conditions bien autrement favorables. A ce moment-là, j'étais réduit à considérer comme une bonne fortune un auditoire presque uniquement composé d'amateurs. Si j'avais demandé à un seul d'entre eux s'il était préparé, le vide se serait immédiatement fait autour de ma chaire. Leur assiduité était la récompense de ma discrétion. Je cherchais à les distraire pour ne pas les perdre. Je leur ai gardé une profonde reconnaissance de leur bonne volonté persistante ; ils assistaient à peu près régulièrement à mon cours et jugeaient de mes progrès, tandis que je pouvais seulement constater leur présence. Nous aurions pu nous donner réciproquement un certificat d'exactitude, j'aurais été hors d'état de décerner à aucun d'eux un diplôme.

Le zèle avec lequel vous avez répondu cette fois encore à mon appel est la meilleure preuve que je ne m'agite plus dans le vide. Il y a entre nous, Messieurs, un contrat librement consenti, qui nous unit, sans que nous ayons jamais eu besoin ni d'en discuter, ni d'en formuler les clauses. De mon côté, je cherche à disposer les faces diverses de mon enseignement, en m'inspirant de vos intérêts les mieux entendus ; quant à vous, vous m'apportez le concours de votre attention la plus soutenue, de votre collaboration la plus persévérante. La tâche du professeur est singulièrement allégée lorsqu'il con-

naît la composition de son auditoire et qu'il peut ajuster son cours au niveau de ceux auxquels il s'adresse. Je me sens rassuré en face d'élèves que j'ai pratiqués depuis longtemps, que je sais imprégnés de l'esprit scientifique, et qui rivaliseront avec moi d'ardeur dans le nouveau champ ouvert à leur activité, la connaissance de l'islamisme et du Coran.

Dès notre prochaine conférence je vous rendrai la parole, nous reprendrons notre échange d'idées, et je me contenterai, comme à l'ordinaire, de diriger la marche et l'ordre de vos discussions. Pour cette fois, je vous demanderai la permission de vous exposer dans quelle mesure ce cours complétera le cycle des études pour lesquelles vous voulez bien me considérer comme un de vos guides. S'il faisait double emploi avec ce qui existe déjà ailleurs, qu'aurions nous besoin, moi de le faire, vous de le suivre? Il importe donc de tracer de prime abord, avec exactitude, la ligne de démarcation qui sépare cet enseignement nouveau des terrains limitrophes ; il importe de justifier la nécessité ou au moins l'utilité de ce nouveau rouage, dont nous allons expérimenter ensemble les ressorts et le jeu. De tels prolégomènes, je me suis cru en droit de les supprimer, lorsque je pouvais prendre comme modèles des prédécesseurs tels que Silvestre de Sacy, Mac Guckin de Slane et Stanislas Guyard. Si je n'ai pas été directement l'élève de Silvestre de Sacy, j'ai eu l'honneur d'être initié à la méthode du maître par un de ses meilleurs élèves, par le continuateur de sa tradition, par l'annotateur et le réviseur de sa *Grammaire arabe*. Avant que je l'aie nommé, vous avez reconnu à ces traits le patriarche des études orientales en Europe, l'éditeur du Baidâwî, M. le professeur Fleischer.

La voie lumineuse, où je n'avais qu'à m'engager à la suite de ces hommes éminents pour étudier à leur exemple l'histoire, la littérature, la langue des Arabes, présente une solution de continuité à l'endroit où elle m'aurait éclairé sur la route à suivre pour vous faire connaître l'islamisme et les religions de l'Arabie. Telle est la double rubrique de ce

cours. Nous réaliserons la seconde partie du programme qui lui a été assigné par une classification raisonnée des divinités de l'Arabie méridionale d'après les inscriptions sabéennes et himyarites. En reconstituant ce panthéon d'après les documents originaux, gravés sur la pierre ou sur le bronze, nous aiderons pour notre faible part à la grande œuvre du *Corpus inscriptionum semiticarum*, monument qu'est en train d'élever l'Académie des inscriptions et belles-lettres [1].

La moisson que rapporteront à la science des religions nos recherches épigraphiques, ne risque pas d'être confondue avec les résultats de nos autres travaux. Aussi ne vous parlerai-je aujourd'hui que de l'islamisme et de la place que les études sur cette religion méritent d'occuper dans notre enseignement national.

L'École où ce nouveau cours est inauguré, a elle-même besoin de conquérir son droit de cité parmi les Écoles spéciales qui font de Paris un si remarquable centre d'instruction. Pour ma part, je crois à sa prospérité et à son influence si elle les mérite par la sincérité et la sagesse de ceux qui seront appelés à y prendre la parole. Elle ne peut périr que par ses fautes. Si, au contraire, elle réussit à ne pas dévier des principes qui ont présidé à sa fondation, si elle sait éviter les écarts, elle est appelée à devenir une des créations les plus originales, les plus hardies et, j'en ai la ferme conviction, les plus solides et les plus durables qu'aura vu naître le déclin actuel du XIXe siècle.

L'examen auquel nous allons nous livrer ensemble s'appliquera successivement aux questions suivantes sur lesquelles nous devrons nous contenter d'une vue à vol d'oiseau :

1° Qu'est-ce en général que la science des religions, quels sont ses procédés et ses méthodes d'investigation ?

2° Dans cette science une fois définie, nous procéderons

1) Trois fascicules de la section phénicienne ont paru, sous la signature de M. Ernest Renan, en 1881, 1883 et 1885.

à une enquête impartiale sur l'islamisme, sur la mission de son prophète Mahomet (ou plutôt Mohammad), sur l'authenticité et l'autorité de son code, le Coran.

3° Nous nous demanderons ensuite quelle dogmatique, quelle théologie, quelle morale l'islamisme a prêchées, quel a été le secret de sa victoire si prompte et si décisive, et nous aurons à rechercher dans quelles conditions exceptionnelles de vitalité il s'est développé au point qu'à l'heure actuelle, après moins de quatorze siècles d'existence, il compte cent soixante-quinze millions d'adhérents, au point qu'aujourd'hui encore il continue avec succès la marche en avant de sa propagande.

Après cet exposé, nous n'aurons pas besoin de démontrer que la France, avec ses annexes de l'Algérie et de la Tunisie, n'a pas seulement un intérêt scientifique à former des générations de travailleurs connaissant à fond la langue arabe et la religion musulmane.

I

La science des religions date d'hier, mais elle a bien vite réclamé et conquis sa place au soleil. L'astre qui répand sur la terre et sur l'homme chaleur et lumière, que l'homme primitif a partout adoré comme un bienfaiteur, ne pouvait la lui refuser sans ingratitude. Pour ne parler que de la France, l'outillage dont y dispose aujourd'hui la science des religions, me paraît tout à fait approprié à la faire prospérer et progresser. Elle a été naturalisée et définitivement implantée dans notre pays par la chaire du Collège de France, occupée, avec quel éclat! vous le savez, par le président de cette section, M. Albert Réville. De cette chaire unique se sont détachées, comme les branches d'un même arbre, les douze conférences dont se compose actuellement l'École dite des sciences religieuses. Pour en mieux marquer le caractère, on a inscrit sur le fronton du nouvel édifice : École des hautes

études, cinquième section, c'est-à-dire qu'on a mis les sciences religieuses sur le même plan que les sciences mathématiques, physiques, naturelles, philologiques et historiques. C'est avec la quatrième section, celle des sciences historiques et philologiques, que s'est, par la nature même des choses, établi immédiatement le lien le plus intime. On lui a emprunté avec de légères modifications son règlement et son organisation ; on lui a même emprunté quelques-uns de ses maîtres. La science des religions possède sa revue, fondée en 1880 par notre excellent collègue, M. Maurice Vernes, aujourd'hui dirigée par un autre de nos collègues, auteur d'un livre estimé sur *La religion à Rome sous les Sévères*, M. Jean Réville. Le titre même de la revue, *Revue de l'histoire des religions*, est un programme.

Les musées, au grand profit des études sur les religions, avaient d'avance amoncelé des documents de premier ordre sur le passé des croyances humaines. Les collections du Louvre regorgent d'idoles égyptiennes, chaldéennes, assyriennes, phéniciennes, grecques et romaines. L'antiquité revit avec ses usages et ses traditions dans les statues et les bas-reliefs, représentations et symboles de l'idée religieuse dans les différents pays et aux diverses époques. Le cabinet des antiques et médailles de la Bibliothèque nationale renferme aussi des pièces capitales dans ses vases chypriotes, dans ses spécimens de la glyptique orientale, dans ses bijoux et ses pierres gravées. Signalons encore le Musée d'ethnographie du Trocadéro, dont les conservateurs, MM. Hamy et Landrin, sont chargés de centraliser et de grouper pour l'étude les envois de nos explorateurs. Les collections d'objets rassemblés en Europe, en Amérique, en Océanie et dans les régions polaires sont classées, et le public est admis à voir plus d'un millier de dieux et de fétiches exposés dans les vitrines. On m'assure que la galerie africaine sera ouverte avant la fin de l'année. Le musée, créé à Lyon par M. Guimet, qui vient d'être donné à l'État et dont les constructions commencent à sortir de terre sur

la place d'Iéna à Paris, possède, outre des modèles exquis des céramiques chinoise et japonaise, une réunion unique de tout ce qui peut illustrer « les religions de l'Inde, du Japon, de l'Égypte et de l'Europe ancienne[1]. » Aux nombreux Bouddhas, qu'il va faire entrer comme un précieux accroissement de nos richesses nationales, viendront s'ajouter plus tard, le plus tard possible, je l'espère, ceux que M. Cernuschi a rassemblés, en particulier le Bouddha monumental qui ornait une place publique de Jeddo et auquel il a élevé un palais, j'allais presque dire un temple. Dès à présent, cet héritage divin, avec l'hôtel bâti à sa mesure, est destiné à devenir le Musée Cernuschi. Le Musée Guimet s'en distinguera de plus en plus par son caractère d'universalité ; car M. Guimet, devenu directeur à vie, se propose de n'en exclure aucune des religions anciennes et modernes.

Qu'entend-on par une religion? Nous avons emprunté au latin ce mot, dont l'étymologie est douteuse. Vient-il de *religere* « relire », comme le veut Cicéron[2]; est-ce un dérivé de *religatio,* provenant de *religare*, « attacher, nouer, » comme le prétendent Servius et Lactance? D'après la première explication, la religion serait comme un formulaire que l'homme « relirait » sans cesse, de même qu'en Italie il était appelé à lire « la loi gravée sur des tables et affichée au Forum[3]. » Remarquons en passant que le nom du Coran, qui signifie

1) Milloué (L. de), *Catalogue du musée Guimet. Première partie. Inde, Chine et Japon*. Lyon, 1883, LXVIII et 323 pages in-12.

2) Telle est l'étymologie adoptée par MM. Bréal et Bailly dans leur *Dictionnaire étymologique latin* (2e éd., Paris, 1886), p. 156 et 157.

3) Le mot latin *lex* est avec raison expliqué ainsi par M. Bréal dans les *Mémoires de la société de linguistique de Paris*, V, 3 (1883), p. 196-197 ; cf. Bréal et Bailly, *Dictionnaire étymologique latin*, p. 159. Où les savants auteurs de ce dernier ouvrage ont-ils puisé leur assertion que « chez les peuples sémitiques la loi, c'est l'écriture ; chez les Romains..., c'est la lecture ? » Lorsque l'on parle des Écritures, ou de l'Écriture sainte, c'est là une expression qui n'appartient pas à la langue de l'Ancien Testament, et qui se rencontre pour la première fois dans le Nouveau Testament.

« lecture », se rattacherait à la même conception, et que, dans le livre de Néhémie (VIII, 8), le livre contenant la loi de Dieu est appelé *Ham-mikrâ*, « la lecture. » Admet-on, au contraire, que la religion signifie le lien qui unit l'homme à la divinité, on fait, je crois, de mauvaise philologie, mais en revanche l'on fait (qu'on me pardonne ce néologisme !) d'excellente hiérographie.

Une religion, en effet, n'est pas autre chose qu'un ensemble de propositions érigées en axiomes sur la nature des rapports entre l'homme et l'inconnaissable divin. Le sentiment de notre faiblesse a appelé comme corollaire naturel et comme atténuation nécessaire le besoin d'en appeler à des forces supérieures, dont nous invoquons l'appui pour supporter les misères de la vie et la déception de la mort. C'est ainsi que les mêmes aspirations ont amené, comme une protestation générale contre la réalité, un élan de l'humanité entière s'élançant par la pensée vers des régions plus élevées, que chaque temps, chaque génération, chaque agglomération ont peuplées différemment, selon les idées régnantes, l'éducation des intelligences, les tendances nationales et locales. Les épanchements de la joie et de la douleur, du contentement et de la détresse se sont partout donné libre cours dans la prière, action de grâces ou appel à la miséricorde, confidence de l'âme qui déborde par l'excès du bonheur ou de l'infortune. Sur toutes les parties de notre planète, l'homme a éprouvé un réel soulagement lorsqu'il a cru franchir les limites du ciel qui borne son horizon, et qu'il a rattaché ses destinées à un idéal de toute-puissance et de justice infinie. Depuis les fétiches adorés par les sauvages jusqu'au Dieu unique et immatériel des religions les plus raffinées, la foi des vrais croyants a relevé leurs courages chancelants, a consolé leurs cœurs affligés, a fait luire dans les ténèbres de leurs vies attristées un rayon d'espérance.

La science des religions ne saurait se contenter d'enregistrer ces titres, qui démontrent l'antiquité de l'idée religieuse et les services qu'elle a rendus de temps immémorial à ses

partisans, mais qui ne préjugent rien en faveur de sa légitimité, ni de la justesse des solutions qu'elle propose. Les diverses théologies, dans le sens du moins que l'on donne habituellement à ce mot parmi nous, affirment toutes une même prétention : chacune d'elles prétend au dépôt exclusif de la vérité révélée. La science doit se montrer respectueuse des convictions sincères qu'elle rencontre sur son chemin, mais elle est en droit, après leur avoir rendu hommage, de remonter jusqu'à la source où elles ont pris naissance et d'en suivre le cours à travers le temps et l'espace. Une pareille enquête doit être menée dans un esprit de calme impartialité, à égale distance de l'apologétique, qui admire de confiance, et de la polémique, qui condamne d'avance, sans la passion ardente du néophyte, sans le dédain moqueur du sceptique.

Dans la classification des connaissances humaines, la science des religions, cette nouvelle venue qui a si vaillamment revendiqué sa préséance, quelle place convient-il de lui assigner?

La science des religions doit-elle être rangée dans l'ordre des sciences philosophiques? Certes, le problème métaphysique qu'elle résout par la dogmatique, a toujours hanté les esprits des philosophes, qui ont bâti des systèmes, concilié ou aggravé les discordances dont ils étaient frappés, envisagé les questions pour les éclairer ou les obscurcir, qui enfin ont agité, imaginé, développé des théories sur les causes premières et sur les causes finales, sur le passé et l'avenir du monde. Mais une aristocratie intellectuelle peut seule goûter ces quintessences de raisonnements, d'inductions et de déductions, de combinaisons, qui ne risquent pas d'avoir prise sur le vulgaire. La philosophie et la religion sont parfois arrivées aux mêmes sommets, mais par des chemins bien différents, celle-là par un effort de la raison, celle-ci par l'intervention du surnaturel et de la révélation; l'une par la tension d'esprits encyclopédiques cherchant la synthèse et les principes de toutes choses, l'autre par la

propagande populaire de doctrines surhumaines, illuminées d'une auréole divine. On a souvent essayé de soumettre les religions au contrôle du libre examen, tandis que le propre des religions est précisément de s'imposer sans admettre la discussion. La controverse philosophique et la soumission religieuse partent de principes générateurs trop opposés pour jamais se confondre. Rivales dans leur amour du vrai, elles se doivent une tolérance et une estime réciproques : la persécution et l'oppression de l'une par l'autre ont été trop souvent des atteintes données à la liberté de conscience par l'aveuglement et le fanatisme.

La science des religions, telle que nous la concevons, n'est donc pas une branche des études philosophiques. La découverte du sanscrit et la révolution qu'elle amena dans la philologie comparée firent croire, dans l'enivrement de la première heure, que la science des religions allait devenir un des chapitres de la linguistique renouvelée. Dans cet âge d'or, les noms des dieux hindous, grecs et romains, les noms des dieux sémitiques furent analysés, disséqués, commentés, et les étymologies régnèrent sans partage dans les cieux, comme sur la terre. Certes les noms des dieux ne sont pas des éléments d'information indifférents pour qui veut apprécier la puissance qui leur a été attribuée, le culte dont ils ont été l'objet. L'onomastique sacrée, en dépit de ses obscurités et de ses conjectures hasardées, reste un auxiliaire fort utile pour barrer le chemin à des conclusions erronées, en contradiction avec les applications certaines des lois phonétiques dûment constatées et édictées. Mais l'étiquette, alors même qu'elle est déchiffrée, ne saurait être un indice suffisant pour apprécier la nature de ce qu'elle recouvre. Pour nous en tenir au Coran, ce serait s'engager dans une voie sans issue que de demander aux noms des dieux *Allâh* et *Ar-Rahmân*, le secret de leur prédominance successive sur l'esprit du Prophète.

L'archéologie peut-elle faire valoir des droits mieux fondés sur la science des religions? Les représentations

figurées sont appelées, j'en suis convaincu, à prêter un concours de plus en plus efficace à la science des religions. C'est à ce titre que j'ai salué, au début de cet entretien, l'existence actuelle et la création prochaine de musées dédiés aux dieux et aux déesses des nations. L'archéologie recueille, étudie et compare les images par lesquelles l'homme a reproduit sous des formes concrètes les différents aspects de ses sentiments religieux. Ce sont des témoins du passé qu'il faut interroger avec critique comme des symboles particulièrement significatifs, mais il faut se garder de considérer les emblèmes imaginés par le sculpteur ou le graveur comme des oracles irréfragables.

Une nouvelle école, à laquelle M. Kuhn a donné la principale impulsion, s'est attachée de préférence aux impressions que les phénomènes météorologiques auraient produites sur les organes de l'homme et qui auraient frappé son esprit, surpris de ces perceptions inattendues, au point de lui faire déifier les forces de la nature. Je ne méconnais pas la justesse de ce point de vue, qui ne doit pas plus être écarté que les notions justes de linguistique et d'archéologie. Ce n'est point à une fantaisie que les écrivains ont obéi, lorsque, dans l'Ancien Testament, ils ont appelé le tonnerre « la voix de Dieu », ni lorsqu'ils ont placé les apparitions de Yahwéh « au milieu du tonnerre, des éclairs et des flammes » (Exode, IX, 23, par exemple). Dans le *Coran* (XIII, 14), « le tonnerre célèbre les louanges d'Allâh ; c'est Allâh qui lance ses foudres pour atteindre qui il veut ». Le Zeus des Grecs, le Jupiter des Romains ne sont-ils pas fulminants ? Les bienfaits du soleil et de la pluie, les clartés mystérieuses de la lune, le scintillement des étoiles dispersées au firmament, les ténèbres répandues en plein jour par les éclipses, le retour régulier des saisons, et tant d'autres merveilles, que d'étonnements pour des imaginations neuves, que de divinités provoquant de naïfs hommages ! Rien de surprenant non plus que les aérolithes, tombant avec fracas au milieu des populations, aient été révérés ainsi que des pierres sacrées, envoyées du ciel comme un avertissement

ou comme un châtiment. Le Dieu d'Israël est lui-même appelé plusieurs fois dans la Bible *has-sour* « le rocher [1]. » Le culte de la pierre noire enchâssée dans le mur, à la pointe sud-est de la Ka'ba à La Mecque, demeure comme le dernier vestige chez les Musulmans de l'ancienne adoration mêlée de terreur que leurs ancêtres rendaient aux aérolithes [2].

L'anthropologie, si absorbante dans son exubérance juvénile, voudrait appliquer la mensuration des crânes à l'appréciation du développement religieux chez les peuples et chez les individus. Si l'avenir démontre que cette prétention n'est pas absolument vaine, je doute pourtant qu'on puisse jamais tirer du volume et de la conformation du crâne un pronostic qui permette de reconnaître à coup sûr un monothéiste d'un païen, un panthéiste d'un athée.

L'ethnographie est un facteur autrement important dans l'étude des religions. Les mœurs, les coutumes, l'état social ne déterminent pas ces courants impétueux d'idées qui se manifestent par une révolution religieuse. Mais, tandis que la doctrine reste inflexible, le culte se plie aux circonstances et sauve parfois le drapeau en le dissimulant. Ces transactions amènent une pénétration réciproque des usages par la religion, de la religion par les usages. La même religion, dans ses migrations, peut changer d'aspect au point de devenir presque méconnaissable. C'est qu'elle s'est accommodée au génie des peuples qu'elle a conquis, et que ceux-ci, tout en se soumettant à elle, lui ont imprimé la marque de leur esprit et de leurs tendances, de leurs habitudes et de leurs goûts, de leur éducation et de leur culture, enfin de ce qui distingue et caractérise leur degré de civilisation. Si l'ethnographie se borne à revendiquer une part d'influence

1) Voir en particulier le curieux passage du Deutéronome, XXXII, 31, où Moïse est censé dire : « Notre rocher n'est pas comme leur rocher » ; ce que les Septante traduisent : οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς ἡμῶν ὡς ὁ θεὸς αὐτῶν.

2) Hughes (Th. P.), *A dictionary of Islam*, London, 1885, p. 154-155 et p. 333-335.

sur le développement local des religions, personne ne pourra le lui imputer comme une usurpation.

La *Mythologie zoologique* de M. le comte Angelo de Gubernatis et sa *Mythologie des plantes*, les *Communications*[1] de M. Paul de Lagarde sur la vénération qu'inspiraient aux Sémites certaines espèces d'arbres, sont des recueils de faits indéniables, mais qui ne suffisent point pour placer la science des religions comme un corollaire, ni comme un appendice, de la zoologie ou de la botanique.

Après avoir discuté les prétentions et défini les droits respectifs de toutes les disciplines qui prétendaient s'établir avec fracas et régner sans partage dans le domaine des sciences religieuses, je vous demande la permission d'arriver sans retard et sans transition aux conclusions que vous avez sans doute tirées vous-mêmes de ce qui précède. La science des religions, si elle fait de larges et légitimes emprunts à toutes les sciences que nous venons d'énumérer, est, par son essence, et doit être, par sa méthode, une section des études historiques. Rechercher la vérité sous le voile de la légende, constater et expliquer la génération et les transformations de l'idée religieuse, mettre en œuvre les matériaux de provenances diverses qui peuvent être utilisés pour établir sur des fondements solides la connaissance des faits de cet ordre, voilà, si je ne m'abuse, un cadre qui ne diffère pas sensiblement de celui où se meuvent les mémoires scientifiques sur une question d'histoire politique ou d'histoire littéraire.

Le savant qui cherche à porter la lumière sur les origines obscurcies des convictions religieuses, aura seulement à combattre des ennemis plus acharnés, qui seront portés à taxer sa logique froide d'impiété et de blasphème. Qu'il ne se laisse ni effrayer pour atténuer son langage, ni passionner pour l'accentuer. « La critique, a dit excellemment M. Renan[2],

1) Paul de Lagarde, *Mittheilungen*, Gœttingen, 1885.
2) *Études d'histoire religieuse*, 7e éd. (Paris, 1864), p. VII.

dont la règle est de ne suivre que la droite et loyale induction, en dehors de toute arrière-pensée politique; la critique, dont le premier principe est que le miracle n'a point de place dans le tissu des choses humaines, pas plus que dans la série des faits de la nature ; la critique qui commence par proclamer que tout, dans l'histoire, a son explication humaine, lors même que cette explication nous échappe faute de renseignements suffisants, ne saurait évidemment se rencontrer avec les écoles théologiques, qui emploient une méthode opposée à la sienne et poursuivent un but différent. Susceptibles, comme toutes les puissances qui s'attribuent une source divine, les religions prennent naturellement l'expression, même respectueuse, de la divergence pour de l'hostilité et voient des ennemis dans tous ceux qui usent vis-à-vis d'elles des droits les plus simples de la raison. »

Les partisans du surnaturel et des miracles ne sauraient accepter notre méthode d'investigation, ni admettre que nous nous constituions juges de croyances qu'ils croient tenir d'une intervention miraculeuse de la divinité dans les choses humaines. Les âmes qui sont dans cet état de grâce seront toujours scandalisées ou au moins effarouchées par la témérité de notre analyse psychologique des idées, de notre enquête historique sur les événements. Mais, pour injustement que nous nous exposions à être accusés, nous devons des égards à ces opinions invétérées, à ces consciences sincèrement timorées. Nous ne nous proposons de battre en brèche ni les religions de l'antiquité, ni celles des temps modernes, nous avons seulement l'ambition d'apporter loyalement à leur examen, selon l'expression de M. Maurice Vernes, « l'esprit de respectueuse sympathie que méritent les grands efforts de l'esprit humain, ces efforts où la société a déposé le meilleur de son travail et de ses espérances[1] ».

M. Gabriel Monod, en formulant le programme qu'il a mis

1) *Revue de l'histoire des religions*, I (Paris, 1880), p. 6.

en tête de la *Revue historique* et qu'il y a réalisé avec ténacité et persistance, s'exprimait en ces termes, justement rappelés dans l'Introduction à la *Revue de l'histoire des religions*[1]. « Nous ne professerons aucun *credo* dogmatique ; nous ne nous enrôlerons sous les ordres d'aucun parti ; ce qui ne veut pas dire que notre *Revue* sera une tour de Babel où toutes les opinions viendront se manifester. Le point de vue strictement scientifique auquel nous nous placerons, suffira à donner à notre recueil l'unité de ton et de caractère. Tous ceux qui se mettent à ce point de vue éprouvent à l'égard du passé un même sentiment, une sympathie respectueuse, mais indépendante. L'historien ne peut, en effet, comprendre le passé sans une certaine sympathie, sans oublier ses propres sentiments, ses propres idées, pour s'approprier un instant ceux des hommes d'autrefois, sans se mettre à leur place, sans juger les faits dans le milieu où ils se sont produits. Il aborde en même temps ce passé avec un sentiment de respect, parce qu'il sent mieux que personne les mille liens qui nous rattachent aux ancêtres ; il sait que notre vie est formée de la leur, nos vertus et nos vices de leurs bonnes et de leurs mauvaises actions, que nous sommes solidaires des uns et des autres. Il y a quelque chose de filial dans le respect avec lequel il cherche à pénétrer dans leur âme ; il se considère comme le dépositaire des traditions de son peuple et de l'humanité. »

II

Le sentiment attendri que l'historien éprouve malgré lui, lorsqu'il feuillette les annales de son pays et de sa race, ne risquera point de fausser notre jugement lorsque nous envisagerons en spectateurs curieux, mais non prévenus, les origines, les progrès et l'avenir de l'islamisme. La science

1) *Revue de l'histoire des religions*, I, p. 7.

des religions ne saurait trouver un champ d'expériences plus propice, où elle puisse mieux vérifier la justesse de ses lois, la précision de ses méthodes. Tandis que le judaïsme, le bouddhisme, même le christianisme cachent leurs origines sous l'amas de légendes qui les recouvrent, l'islamisme les dévoile sans réticence et sans enjolivements, avec un certain orgueil de parvenu qui se targue d'être parti de si bas et d'être monté si haut.

« La naissance de l'islamisme, a dit M. Renan[1], est un fait unique et véritablement inappréciable. L'islamisme a été la dernière création religieuse de l'humanité et, à beaucoup d'égards, la moins originale. Au lieu de ce mystère, sous lequel les autres religions enveloppent leur berceau, celle-ci naît en pleine histoire ; ses racines sont à fleur de sol. La vie de son fondateur nous est aussi bien connue que celle des réformateurs du seizième siècle. Nous pouvons suivre année par année les fluctuations de sa pensée, ses contradictions, ses faiblesses. Ailleurs, les origines religieuses se perdent dans le rêve ; le travail de la critique la plus déliée suffit à peine pour discerner le réel sous les apparences trompeuses du mythe et de la légende. L'islamisme, au contraire, apparaissant au milieu d'une réflexion très avancée, manque absolument de surnaturel. Mahomet, Omar, Ali, ne sont ni des voyants, ni des illuminés, ni des thaumaturges. Chacun d'eux sait très bien ce qu'il fait, nul n'est dupe de lui-même ; chacun s'offre à l'analyse à nu et avec toutes les faiblesses de l'humanité. »

La vie de Mahomet et la composition du Coran, voilà le double sujet que nous allons traiter d'abord sans essayer d'y introduire une séparation factice qu'il ne comporte pas. Car, tandis que l'on discute sur les origines de la Bible, tandis que l'église orthodoxe elle-même attribue les Évangiles aux apôtres et non à Jésus, l'authenticité du Coran n'est point contestée. C'est l'œuvre de Mahomet et de Mahomet seul,

1) *Études d'histoire religieuse*, p. 220-221.

œuvre incohérente parce qu'elle reflète la mobilité d'un esprit mal équilibré, mais vivante, parce que les impressions changeantes du prophète sont répercutées avec une exactitude presque mécanique dans la parole souvent contradictoire, généralement sincère, qu'il énonce comme émanant d'Allâh.

Mahomet naquit à La Mecque en 570, peut-être seulement en 571. Son père 'Abd Allâh mourut avant sa naissance et il n'avait que six ans lorsqu'il perdit sa mère. L'orphelin fut recueilli d'abord par son vieux grand-père 'Abd Al-Mouttalib, puis, deux ans plus tard, après la mort de celui-ci, par son oncle Aboû Tâlib 'Abd Manâf. Le pauvre enfant dut pourvoir de bonne heure aux besoins de son existence et se faire, comme dit Voltaire, « de chameaux un grossier conducteur [1] », jusqu'au jour où, âgé de vingt-quatre ans, il fut distingué et épousé par Khadîdja, riche veuve de trente-neuf ans, au service de laquelle il était entré.

Délivré des soucis matériels, il se laissa envahir de plus en plus par son goût pour la méditation religieuse, par son aversion contre le polythéisme de ses compatriotes. Peu à peu il avait subi l'influence des idées nouvelles qui germaient dans son entourage. Il se sentait attiré vers le monothéisme qui s'infiltrait par des canaux, les uns visibles et à fleur de terre, les autres cachés et souterrains, dans toutes les parties de la péninsule arabique. On ne sait pas à quelle époque le judaïsme avait pénétré pour la première fois en Arabie. Les ingénieuses combinaisons de M. Dozy dans ses *Israélites à la Mecque* lui ont paru à lui-même trop osées pour être admises dans son *Essai sur l'histoire de l'islamisme*. Les croyances des juifs, descendants d'Abraham par Isaac, avaient éveillé la sympathie de populations qui se disaient issues d'Abraham par Ismaël. La domination juive dans le Yémen paraît démontrée non seulement par le témoignage de la tradition, mais encore par des considérations linguistiques. Mahomet a beaucoup emprunté au judaïsme,

1) *Mahomet ou le fanatisme*, tragédie, acte I, scène IV.

comme A. Geiger l'a prouvé dès 1837. Le christianisme comptait en Arabie de nombreux adhérents : il dominait le nord par les rois de Hîra et de Gassân, le centre par Yathrib, la future Médine, le sud par l'évêché de Nedjrân et les autres communautés du Yémen. A côté de ces religions qui, à l'inverse des religions grecque et romaine, s'appuyaient chacune sur un livre révélé, il se constitua des associations d'hommes qui furent musulmans avant l'islamisme. Ce sont ceux qu'on a désignés comme les *ahlou 'l-fitra* « partisans de la création », ou comme *hanîf*, ce qui signifie en hébreu ou en syriaque « un hérétique », en arabe tout au contraire « celui qui penche du bon côté, un orthodoxe [1] ». Mahomet comprit quels services cet avènement d'un monothéisme qui n'était ni juif ni chrétien, pourrait lui rendre pour le succès immédiat et pour le triomphe définitif de sa prophétie. Aussi, le patriarche Abraham n'est-il pour Mahomet « ni un juif, ni un chrétien, ni un idolâtre, mais un *hanîf* [2]. »

Pour que ces éléments monothéistes, noyés au milieu du polythéisme, en vinssent à se reconnaître, à se fondre et à se pénétrer, pour que de leur combinaison sortît une religion nouvelle, il fallait qu'un homme puissamment doué sût prendre assez d'empire sur ses contemporains pour apporter de la cohésion dans des tendances hétérogènes, de l'unité dans la confusion d'idées mal écloses, destinées à disparaître avant d'avoir mûri. La part de Mahomet dans la fondation de l'islâm est tout à fait prépondérante et M. Kuenen a pu dire avec raison que sans lui l'islâm serait inexplicable. Mais je me sépare de M. Kuenen, lorsqu'il soutient que « l'islâm est, dans un sens éminent et bien plus que la plupart des autres religions, le produit, non d'un époque, non d'un peuple, mais

1) Pour l'explication de ces deux noms, voir surtout *Coran*, xxx, 29. La locution pleine « inclinant vers Allâh » (*Coran*, xxii, 32), et « inclinant vers la vraie religion » (*Coran*, x, 105 et xxx, 29), me paraît décisive pour l'interprétation du mot *hanîf*.

2) *Coran*, iii, 60.

de la personne de son fondateur [1] ». Je me refuse à croire qu'une religion soit jamais sortie d'une conception individuelle, comme la sagesse du cerveau de Minerve. L'accord entre les aspirations peut-être inconscientes d'une génération d'hommes vivant dans un pays déterminé et la prédication inspirée d'un prophète qui donne une forme, un corps aux pensées vagues de ses contemporains et de ses compatriotes, voilà, selon moi, l'harmonie nécessaire pour amener l'entente des esprits sur un dogme et sur un culte, voilà le concert de circonstances qui a favorisé l'action de Mahomet et la confiance de ses adhérents.

Mahomet avait plus de quarante ans lorsque, dans une de ses promenades solitaires sur le mont Hirâ, il eut la première de ces visions obsédantes qui l'imprégnèrent de vérités révélées et qui lui imposèrent la parole d'Allâh. Il dormait dans une caverne, où il aimait à réfléchir. Tout à coup il aperçut dans un rêve un être inconnu, qui lui disait : « Lis. » — « Mais je ne sais pas lire, » répliqua Mahomet. — « Lis, » répéta la voix. Bien qu'à plusieurs reprises Mahomet eût argué de son incapacité, l'apparition poursuivit en ces termes : « Lis au nom de ton maître, qui a créé, qui a créé l'homme de sang coagulé. Lis, car ton maître est le plus noble de tous, c'est lui qui a enseigné grâce au *kalam*, qui a enseigné à l'homme ce que l'homme ignorait. » La tradition est unanime pour considérer ces versets (xcvi, 1-5) comme les plus anciens du Coran [2] ; l'ange Gabriel les aurait montrés au prophète tracés par Allâh avec son *kalam*, avec son roseau pour écrire, afin d'instruire « le prophète ignorant [3] » d'abord, et par lui ensuite l'humanité [4].

1) A. Kuenen, *L'Islam*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, VI (1882), p. 15.

2) Voir à ce sujet un curieux passage de Masoudi, *Les Prairies d'or*, IV, p. 133.

3) *Coran*, vii, 156 et 158.

4) Nous suivrons ici et dans la suite de notre exposition le livre magistral de M. August Müller, *Der Islam im Morgen und Abendland*, tome I (seul publié), Berlin, 1885, dans la collection de W. Onken, *Allgemeine Weltgeschichte*.

Mahomet rentre de la montagne dans un état alarmant d'agitation et de fièvre. Il va perdre connaissance; tout son corps frissonne : « Enveloppez-moi, » crie-t-il de loin. On se presse autour de lui, on le couvre, mais on ne parvient pas à conjurer une violente attaque de nerfs, pendant laquelle il croit entendre les paroles suivantes (*Coran*, LXXIV, 1-7) : « O toi qui es enveloppé, lève-toi et prêche. Ton seigneur, glorifie-le ; tes vêtements, purifie-les ; ta souillure, fuis-la. Ne sois pas généreux pour t'enrichir ; et, en face de ton maître, prends patience. »

A partir de ce moment, Mahomet appartient tout entier à la mission que lui a révélée un ange descendu du ciel, qui s'est approché de lui « jusqu'à deux portées d'arc ou plus près encore [1] » ; la source de l'inspiration ou au moins de la prédication ne tarit plus en lui, et « l'envoyé d'Allâh », comme il se nomme sans cesse, répand avec effusion la parole de son dieu, sans se ménager dans cette propagande tantôt pacifique et tantôt belliqueuse.

L'exégèse du Coran procéderait avec plus de sûreté au classement chronologique des cent-quatorze chapitres ou *sourates,* dont il se compose, si les allusions aux événements contemporains y étaient plus transparentes, si les noms propres n'étaient point presque partout omis de propos délibéré [2], si les chapitres eux-mêmes, surtout les longs chapitres, n'étaient pas des assemblages arbitraires de morceaux disparates. L'ordre actuel du recueil n'a jamais, dans la pensée de ses auteurs, impliqué une présomption en faveur d'une date plus ou moins ancienne. Si l'on excepte le premier chapitre, une courte prière, devenue dès l'origine le fondement de la liturgie musulmane, et placée pour ce motif sur le seuil du livre, les sourates s'y suivent un peu au

1) *Coran*, LIII, 9.

2) Le prophète ne cite dans le Coran, parmi les personnes de son entourage, que son oncle Aboû Lahab (CXI, 1) et son fils adoptif Zaid (XXXIII, 35). Ajoutons-y peut-être Al-Walîd ibn Mougaira, l'un des chefs des Kouraischites, s'il est vraiment désigné par son surnom d'Unique dans LXXIV, 11.

hasard, la proportion de leur longueur déterminant seule le classement. A la fin ont été reléguées des harangues très courtes, de quelques lignes à peine, comme, dans le *dîwân* d'un poète, les rapsodes arabes mettent au bout les pièces composées de quelques vers, les distiques et les épigrammes.

Ces épanchements rapides, où la rime résonne à volées régulières comme le tintement d'une cloche [1], représentent dans le Coran la première période de la prophétie. La phrase est courte, hachée, entrecoupée ; on dirait qu'elle scande chacun des spasmes du malade, alors qu'Allâh lui envoie au milieu des convulsions sa parole accablante [2]. Les gens de sa tribu, les Koraischites, témoins de ce spectacle, s'acharnaient à le traiter de possédé (*madjnoûn*), à cause de la coïncidence de ses troubles nerveux avec ses apostrophes véhémentes. Il relevait volontiers le reproche pour rappeler qu'avant lui « il n'y avait pas eu de prophète qui n'eût pas été traité de sorcier ou de fou » (*Coran*, LI, 52). N'était-ce pas « la révélation du maître des mondes, que l'esprit fidèle faisait descendre sur son cœur d'apôtre afin qu'il la propageât dans une langue arabe claire » (*Coran*, XXVI, 192-195) ? La surexcitation de la pensée, la concision de la forme, la vibration sonore des rimes, voilà, en dehors des autres indices, le criterium qui permet de discerner la facture des « feuillets annoblis, élevés, purifiés [3] », qui doivent être placés à la fois par la chronologie et par notre admiration comme les premières pages du Coran.

L'exubérance de l'imagination, la perfection du style ne restèrent pas à cette hauteur pendant les dix ou douze ans qui s'écoulèrent entre les débuts de l'apostolat de Mahomet et sa fuite à Yathrib en 622. La grande division des sourates d'après leur provenance, vaguement rappelée par la mention

1) Cette comparaison est donnée comme de Mahomet lui-même dans Ibn Khaldoûn, *Prolégomènes* (tr. de Slane), I, p. 185 et 203.

2) *Coran*, LXXIII, 5.

3) *Coran*, LXXX, 13.

soit de La Mecque, soit de Médine, a pénétré jusque dans la rédaction officielle du Coran. Une troisième catégorie comprend les morceaux dont le lieu d'origine est discuté. Dans nos exemplaires manuscrits et imprimés, chacun des chapitres ouvre par une présomption canonique à cet égard, puis vient le nombre des versets, enfin, excepté en tête de la neuvième sourate, la fameuse invocation : « Au nom d'Allâh, le Rahmân miséricordieux [1]. »

Une massore aussi rudimentaire était une ébauche imparfaite qui appelait des compléments et des rectifications. Le *Fihrist* (p. 25) contient un essai d'ordonnance générale qui paraît remonter au commencement du troisième siècle de l'hégire. Il ne diffère pas sensiblement de celui que M. Nœldeke, dans son *Histoire du Coran* (p. 47), a emprunté à un auteur du ve siècle. Dans l'un et dans l'autre, on applique aux morceaux entiers ce qui souvent n'est vrai que pour le commencement, et on les traite comme s'ils étaient venus d'un seul jet, sans additions, sans interpolations, sans un vrai travail de marqueterie ou de soudure.

Nous ne pouvons entrer dans les détails de l'inventaire exact que la critique moderne a commencé et qu'elle achévera des chapitres, des fragments et des versets. On trouvera dans le *Dictionnaire de l'islâm* de M. Hugues, en dehors de son point de vue personnel, largement exposé p. 493-516, aux pages 490-492, un curieux parallèle sur trois colonnes de « l'ordre chronologique » d'après As-Soyoûtî dans son *Itkân*, Rodwell dans sa traduction du Coran et Muir dans sa *Vie de Mahomet*. Pour être complet, il aurait dû ajouter dans deux colonnes les hypothèses de G. Weil dans son *Mohammed le prophète* et les suggestions si instructives de M. Nœldecke dans son *Histoire du Coran*.

Nous nous contenterons d'énumérer et de passer en

1) Ce n'est pas ici l'endroit de justifier cette traduction, où je me suis conformé à l'exemple de M. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, Berlin, 1861, 3 vol. in-8.

revue les grandes divisions de la vie du Prophète en leur rapportant respectivement les symptômes dominants de l'influence successive qu'elles ont exercée sur les accents de la prophétie. Les années, qui précèdent l'hégire, peuvent être réparties en trois périodes :

1° Visions célestes et hallucinations, vers 610 ou 612 de notre ère. Les versets, par lesquels débutent les chapitres XCVI et LXXIV sont, nous l'avons dit, de cette époque. Il se pourrait que les compilateurs du Coran eussent admis quelques méditations antérieures de Mahomet, quelques fragments poétiques sans tendances autres que les tendances monothéistes d'un *hanîf*. Les sourates, qui pourraient bien être antéislamiques, sont les sourates I, CII, CIX-CXVI, CXIX-CXXVI. Le vague de ces élucubrations poétiques interdit de les dater avec une rigueur mathématique. Si le mètre ne faisait pas défaut, ces morceaux auraient pu aussi bien être insérés dans le *Kitâb al-agânî* ou dans la *Hamâsa*, que dans le Coran. Le souffle qui les anime semble appartenir à une âme jeune et ardente. Elles sont évidemment parmi les plus anciennes paroles d'Allâh, un peu avant ou un peu après la sourate du sang coagulé. Celle-ci est la vocation du prophète qui se considère comme appelé à régénérer sa tribu, à purifier la Ka'ba des idoles qui la souillent.

2° Lutte du prophète contre l'opposition des Koraischites, dont la majorité se refuse à le suivre et à « marcher dans les voies d'Allâh ». Pour vaincre leur résistance, Mahomet fait un tableau enchanteur du sort réservé aux vrais croyants, tandis qu'il menace de l'enfer ceux qui persistent dans leur égarement. L'abus des mots qui signifient guider, diriger, chemin, conduite, est significatif comme réminiscences involontaires du métier que Mahomet avait exercé avant son mariage avec Khadîdja. Les premières conversions ne dépassèrent pas le cercle de la famille du prophète : en dehors de sa femme et de ses filles, il eut d'abord pour adhérents ses deux fils adoptifs Ali et Zaid, puis son gendre Othmân, enfin la plupart de ses parents, les Hâschimites. Aboû Bekr, un de

ses amis intimes qui appartenait à la tribu des Banoû Taim établis à La Mecque, fut le premier étranger, qui, dès le début, prit parti résolûment pour la doctrine nouvelle et la fit profiter de la situation personnelle, que lui avaient value une large aisance et un caractère d'une droiture inflexible. Malgré l'appui de ce personnage, le prophète se débattait dans l'impuissance. Il ne voyait venir à lui que de pauvres gens et des esclaves, éblouis par la perspective des jardins de délices et des hoûris aux yeux noirs, dont il leur traçait un tableau enchanteur comme compensation dans la vie future à leurs misères du présent. La Mecque défendait ses idoles attaquées. Allât, Al-'Ouzzâ et Manât, pour ne rappeler que les divinités mentionnées dans le Coran (LIII, 19 et 20), restaient debout dans la Ka'ba, d'où Allâh, leur « associé » d'autrefois[1], cherchait en vain à les expulser. Malgré l'insuccès relatif de la prédication, malgré les railleries dont elle est l'objet et les accusations d'imposture qu'elle provoque, le prophète n'est pas découragé. Son allure reste militante, son langage acéré, sa conviction absolue qu'au jour de la victoire « on verra les hommes entrer dans la religion d'Allâh en masses compactes » (*Coran*, CX, 2). En attendant cette adhésion unanime, la petite confrérie, en dépit de l'ombre dont elle s'enveloppe, ne se sent pas en sécurité à La Mecque et, en 615, une partie de ses membres se décide à traverser la Mer Rouge et à chercher un asile auprès du Négus, roi d'Éthiopie.

3° Homélies remplies de légendes rabbiniques, chrétiennes et arabes, destinées à propager la foi nouvelle parmi les juifs, les chrétiens et les païens de La Mecque. Un événement décisif fait sortir l'islamisme de la maison d'Arkam, de l'oratoire où il cachait discrètement ses lents progrès. Vers 616, Omar, jusque-là un des adversaires les plus acharnés de Mahomet, devient avec éclat un de ses plus ardents alliés. Ce transfuge du paganisme apporte dans le

1) *Coran*, VI, 137.

camp, dont il veut désormais assurer la défense et l'extension, la fougue de sa nature et la passion de ses vingt-six ans. Ce n'est plus dans les faubourgs que les partisans d'Allâh se cacheront comme des conspirateurs. L'islamisme se produira au grand jour et réclamera non pas seulement la tolérance de son culte dans la Ka'ba, mais la reconnaissance officielle de ses droits exclusifs sur ce qui est encore le panthéon des tribus arabes. Allâh va devenir un Dieu jaloux, comme le Dieu d'Israël, et réclamer pour lui seul la possession de sa maison. Dans un moment d'oubli, les trois déesses, dont nous venons de parler, Allât, la parèdre d'Allâh ; Al-'Ouzzâ, la parèdre du dieu Al-'Azîz, dont le nom propre 'Abd Al-'Azîz [1] a conservé la trace ; enfin Manât avaient trouvé grâce devant Mahomet qui, par des concessions, espérait gagner les infidèles. Convaincu de son erreur, il la condamne dès le lendemain avec véhémence : « De quel droit, s'écrie-t-il, auriez-vous une descendance mâle, tandis qu'Allâh aurait un entourage de femmes ? [2] » Mahomet ne s'écartera plus du monothéisme purifié, qu'il proclame une confirmation et une continuation de ce qu'avant lui les gens du Livre, c'est-à-dire les juifs et les chrétiens, ont reçu du vrai Dieu par l'entremise de leurs prophètes. Son horizon ne dépasse pas encore sa ville natale ; il cherche à y implanter et à y enraciner sa doctrine en faisant appel à la fois aux sentiments et aux intérêts. La troisième période, la plus productive de toutes au point de vue littéraire, s'étend depuis l'émigration en Éthiopie, vers 615, jusqu'au moment où Mahomet lui-même, en 622, se décide à quitter La Mecque. Cinquante sourates environ appartiennent, dans leurs parties essentielles, à l'effort incessant qu'avec une rare persévérance le prophète s'imposa pour faire triompher à La Mecque sa suprématie sinon temporelle, du moins spirituelle. Le

1) Les musulmans expliquent *Al-'Azîz* « le puissant » dans ce nom comme un attribut d'Allâh, 'Abd 'Al-'Azîz étant synonyme de 'Abd-Allâh.

2) *Coran*, LIII, 21.

rhéteur et l'orateur ont tué en lui le poète. La parole d'Allâh s'est calmée. Elle ne s'exhale plus en apostrophes virulentes, pleines d'exaltations et d'enthousiasme, précédées de crises nerveuses et accompagnées de troubles cérébraux. C'est par la persuasion froide, par le raisonnement, par d'habiles plaidoyers en faveur de sa cause, que le Prophète essaie d'amener à lui ceux qui sont restés sourds à ses exhortations et à ses imprécations d'autrefois. La logique n'a pas plus de prise sur les habitants de La Mecque que n'en avait eu l'éloquence. Alors Mahomet commence à tourner les yeux vers le dehors. Ses émissaires sont allés à Yathrib et y ont constaté des dispositions favorables pour sa personne et pour sa mission religieuse. Pourquoi s'obstinerait-il à dédaigner un concours actif qu'on lui promet, pourquoi ses visées resteraient-elles enfermées dans l'enceinte de La Mecque, où elles sont tournées en dérision, où elles rencontrent une opposition malveillante? L'allocution « ô hommes! » entre dans le Coran, au moment où le Prophète, dégoûté de ses compatriotes, habitue peu à peu son esprit à l'idée, révolutionnaire pour l'époque, de déserter sa tribu pour s'appuyer contre elle sur les habitants d'une autre ville, sur les membres d'une autre famille. En 622, Mahomet, résolu à frapper un grand coup, fit partir d'abord ses principaux adeptes; puis il partit le dernier, ou plutôt il « s'enfuit » secrètement de La Mecque. L'hégire (littéralement: la fuite) réussit, parce que le secret fut bien gardé. La disparition clandestine de l'apôtre fut suivie de son entrée triomphale à Yathrib, qui devait bientôt recevoir le nom de *Medînat an-nabî* « La ville du prophète » plus brièvement de *Al-medîna* « La ville » par excellence, Médine.

A ces trois divisions ajoutons : 4° Code musulman primitif et pièces politiques dans les vingt sourates promulguées à Médine qui, dans le Coran, représentent les années entre l'hégire, le 20 septembre 622, et la mort du prophète, le 8 juin 632. Le temps des appels à la conciliation est passé. C'est en vainqueur que Mahomet doit rentrer dans sa patrie.

Ceux des Koraischites qui n'ont pas suivi le prophète ne sont plus pour lui des frères, mais des ennemis. Le monothéisme musulman, réservé d'abord comme une faveur pour une tribu privilégiée, doit devenir la religion nationale de la péninsule arabique. Toutes les tribus, qu'attirent à la Ka'ba les rites de leur culte et les intérêts de leurs transactions commerciales, sont conviées à bénéficier de la rénovation apportée, imposée par Mahomet. Pour les gagner plus sûrement, il n'hésite pas à leur emprunter nombre de leurs usages, comme, par exemple, l'autorisation de la polygamie, comme la tolérance pour la polyandrie, comme la trève des quatre mois sacrés, comme aussi la conception du pèlerinage annuel coïncidant avec les foires et les marchés de La Mecque. L'homme d'action et le législateur se mettent d'accord pour que celui-ci organise les rouages de ce que celui-là aura conquis par le secours d'Allâh. Les ressources infinies de l'esprit de Mahomet lui ont permis de jouer un triple rôle : il a été le prophète de la foi nouvelle; il devient le général de ses légions grossissantes, et en même temps l'arbitre de la population de plus en plus nombreuse qui l'accepte de gré ou de force comme son chef temporel et spirituel. La parole sert désormais à des proclamations, à des ordres du jour, aux prescriptions d'un code souvent contradictoire, où la décision d'aujourd'hui abroge la décision d'hier. Les épisodes principaux de cette campagne sont la victoire de Bedr en 624, la défaite de Ouhoud en 625, la revanche par la prise de La Mecque en 630. Lorsque Mahomet mourut le 8 juin 632, l'unité religieuse de l'Arabie était, pour ainsi dire, un fait accompli. La soumission définitive du Yémen, obtenue en 633, prouva que l'œuvre de Mahomet était destinée à lui survivre.

III

Les fondateurs de religions, ces hommes de rêves et d'extases, se sont manifestés dans leur essence particulière aux populations qui les entouraient. Grande eût été la surprise de ceux dont la mission a été continuée avec succès après leur mort dans le temps et dans l'espace, si, par la faveur d'une vision, ils eussent pu apercevoir le couronnement de l'œuvre, qu'ils avaient laissée inachevée et à peine ébauchée. Pour ne point nous aventurer au delà des religions sémitiques monothéistes, ni Moïse, ni Jésus, ni Mahomet, n'ont prévu, le premier la persistance de sa doctrine et la dispersion de son peuple, les deux autres, le mode et les conditions d'expansion de leurs idées transportées à travers le monde par la masse toujours plus compacte des chrétiens et des musulmans.

Ce que les prophètes d'Israël ont été pour le judaïsme, ce que Saint Paul a été pour le christianisme, Aboû Bekr et Omar l'ont été pour l'islamisme. Ceux-ci ont réalisé et rendu viable la pensée du maître. De même que le législateur chez Mahomet s'était doublé d'un guerrier, ses deux premiers vicaires (c'est le sens du mot arabe *khalife*), s'inspirant de son exemple, ont fait concourir à la propagande les deux forces de la parole et de l'épée. La conquête de la Syrie par Aboû Bekr, la conquête de la Perse par Omar, ne constituent pas seulement des extensions de territoire pour le khalifat naissant, c'est le centre de gravité de l'islamisme déplacé, c'est la religion de l'Arabie débordant au delà de ses frontières naturelles pour envahir successivement le sud-ouest de l'Asie, le nord de l'Afrique et toute l'Europe méridionale. Le phénomène qui, par la fusion d'éléments ariens, a transformé le judaïsme exclusif, raide et national en une religion comme la religion chrétienne, largement accessible, souple et universelle, s'est reproduit au jour où l'islamisme s'est

trouvé en contact avec la Perse. Il a failli sombrer dans le mouvement que l'ingérence des vaincus a imprimé à la marche des idées que les vainqueurs leur apportaient. Mais le Coran interprété, peut-être dénaturé, est resté debout. Les écoles théologiques se sont fondées, des opinions divergentes ont été opposées les unes aux autres, mais sans que les partisans d'Alî eux-mêmes, les schî'ites, sortissent du giron. D'une part, l'alphabet sémitique des Arabes a détrôné la vieille écriture zende dans la transcription d'une langue indo-européenne, mais, d'autre part, dès le IIe siècle de l'hégire, les Persans avaient gagné la maîtrise des sciences religieuses et des sciences profanes, y compris la direction même des études relatives à la grammaire arabe. Cette prépondérance, qui rappelle l'influence grecque sur Rome, ne pouvant être contestée, on avait imaginé de la faire annoncer par le Prophète lui-même dans ce *hadîth* apocryphe : « Si, aurait-il dit, la science était suspendue aux voûtes du ciel, il se trouverait parmi les Persans des hommes pour l'atteindre. [1] »

Les discussions dogmatiques, qui arment les sectes les unes contre les autres, sont des guerres civiles peu dangereuses pour un empire religieux solidement constitué. Le troisième khalife, Othmân, avait senti la nécessité d'établir une rédaction officielle du Coran. Frappé de l'inconvénient que présentaient l'incertitude des leçons et la multiplicité des variantes, Othmân chargea Zaid ibn Thâbit et quelques Koraischites de fixer le texte canonique, immuable, seul authentique, du livre sacré. Les documents originaux tracés sur des étoffes, sur des feuilles de palmier, sur des omoplates de chameau, sur des pierres, furent anéantis, comme des témoins contradictoires. Les éditions parallèles furent supprimées. La légende nous a conservé le souvenir d'un immense autodafé.

Une fois l'unité du texte consacrée, il pouvait sans risque

1) Ibn Khaldoûn, Prolégomènes (tr. de Slane), III, p. 300.

être livré en pâture à la subtilité et aux investigations des théologiens. La vaste littérature des commentaires et des traités de jurisprudence est intéressante pour les historiens du droit canon ; car les musulmans réunissent dans un même code la loi civile et la loi religieuse. Mais les fidèles s'inquiètent peu de savoir si le Coran a été créé ou bien a existé de toute éternité [1]. De pareilles controverses ne sortent pas de l'enceinte des écoles.

Pendant que l'on agite ces questions théoriques, les mosquées offrent l'hospitalité de leurs voûtes et de leurs arcades aux âmes pieuses qui se recueillent dans la Lecture par excellence. C'est par un acte de dévotion individuelle que le musulman vient réciter à voix basse le texte sacré. Il parcourt le cycle entier du Coran, soit en quarante, soit en trente, soit en sept, soit même en trois jours. Cette récitation ne fait pas double emploi avec le culte public, où l'invocation du début (sourate 1re) et l'affirmation du monothéisme (sourate 112) ont seules été admises dans la liturgie. C'est un supplément facultatif à la prière, qui n'est l'objet d'aucune injonction, c'est un luxe plus accessible que le goût si répandu de rendre hommage à la parole d'Allâh en consacrant son temps et ses veilles à des copies artistiquement écrites, brillamment enluminées. L'exécution de ces merveilles calligraphiques n'est pas à la portée même des plus ardents : ils se sont contentés de lire, de relire et d'apprendre par cœur la collection des cent-quatorze sourates.

Si des prescriptions aussi compliquées avaient été placées comme des obstacles sur le chemin de l'islamisme, la foule ne s'y serait pas pressée aussi compacte, les adhésions eussent été plus tièdes et moins nombreuses, le prosélytisme ne continuerait pas à grossir sans cesse les rangs des populations musulmanes. Par quelles qualités spécifiques expliquer la merveilleuse fortune de la religion dont Allâh est le dieu, et

1) Ibn Khaldoûn, *Prolégomènes* (tr. de Slane), III, p. 57; A. von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, p. 233 et suiv.

Mahomet le prophète ? Aujourd'hui encore, les populations à demi barbares de l'Afrique centrale, placées entre l'Évangile et le Coran, se laissent plus facilement gagner à l'islamisme qu'au christianisme. D'où provient cette force d'expansion, qui défie les rivalités, qui triomphe de haute lutte dès qu'elle trouve l'occasion de se déployer? C'est là un problème auquel les conversions récentes, non seulement en Afrique centrale, mais encore au Tibet, en Chine, dans le Turkestan oriental, en Abyssinie, donnent un regain d'actualité.

Nous pensons que l'extrême simplicité des éléments constitutifs de la religion musulmane en a favorisé dès l'origine la diffusion, en assure encore aujourd'hui les progrès. Dans ce cadre vaste, flexible et mobile, chacun peut faire entrer, sans le rompre, ses idées, ses convictions, et ses espérances, sans trop les violenter, pourvu qu'elles ne tiennent ni de l'athéisme, ni de l'idolâtrie. Les cent soixante-quinze millions de musulmans se distinguent par des conceptions très diverses sur ce monde et sur l'autre. On ne compte pas moins de soixante-treize sectes[1], dont quatre orthodoxes, celles des Hânifites, des Schâfi'ites, des Mâlikites et des Hanbalites. Ajoutez à cela les gens suspects de ces tendances schî'ites avouées ou latentes, qui, avec les Fâtimides d'Égypte, ont revendiqué jusqu'au titre de khalifes. Ce sont encore les soûfîs absorbés dans leur mysticisme, ce sont aussi les affiliés d'associations secrètes aux ramifications étendues[2]. Mais, en dépit de ces classifications parfois arbitraires, de ces frontières variables et mal dessinées, le faisceau de l'islamisme

1) Dozy, *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, traduit du hollandais par V. Chauvin, p. 196. J'ai cherché à mettre en relief mon point de vue sur le manque d'originalité et sur la souplesse de l'islamisme dans un article consacré au livre de Dozy ; voir *Revue critique d'histoire et de littérature*, 1882, I, p. 148-149.

2) P. d'Estournelles de Constant, *Les sociétés secrètes chez les Arabes et la conquête de l'Afrique du Nord* dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1er mars 1886, p. 100 et suiv. ; Ernest Meyer, *Les associations musulmanes* dans les *Annales de l'Ecole libre des Sciences politiques* du 15 avril 1886, p. 294-306.

a résisté. L'arbre ne renie aucune de ses branches, même de celles qui, à distance de la racine, ont décrit les courbes les plus tortueuses.

Le mot arabe *islâm,* signifie « soumission, abandon complet ». Il exprime l'abdication de la volonté humaine devant la volonté divine. « Aujourd'hui, dit Allâh, j'ai complété pour vous votre religion, parfait sur vous ma bienveillance, et agréé en votre faveur l'*islâm* comme religion[1] ». L'idée de la prédestination divine absolue est comme impliquée dans ce dogme primordial ; car « Allâh, qui est la lumière des cieux et de la terre, dirige, grâce à sa lumière, qui il veut[2]. » La toute-puissance d'un Dieu unique, la faiblesse de la créature, mise en demeure d'opter entre la résignation et la révolte, voilà le fond de l'islamisme. Dans des régions brûlées par le soleil, où la fatigue des corps produit un affaissement général, l'élite des esprits sentira seule ce qu'a d'humiliant pour l'homme le renoncement de soi-même, la négation de la liberté, l'absence de la responsabilité. Des philosophes, des penseurs chercheront à concilier la conscience de leur dignité morale avec l'intervention constante de la Providence dans leur marche aveugle. Mais ni la dissidence des Mou'tazilites, ni les démonstrations successives d'un Avicenne (Ibn Sînâ), d'un Gazâlî, d'un Averroès (Ibn Roschd), n'empêcheront les princes de trouver dans la doctrine du fatalisme une excuse pour leurs fautes, un appui pour leur despotisme, les sujets un prétexte pour se laisser aller à leurs passions, pour s'abandonner mollement au courant d'une vie dont ils ne sont pas les arbitres.

Le musulman[3] est tenu d'accepter comme des vérités préétablies, trois dogmes fondamentaux : 1° l'unité d'Allâh,

1) *Coran,* v, 5.

2) *Coran,* xxiv, 35.

3) En arabe, *mouslim* « celui qui se soumet ». Les Persans ont ajouté au terme primitif leur finale *ân,* ont modifié la prononciation des voyelles à l'intérieur du mot, et sont arrivés à dire *musulmân,* que nous leur avons emprunté sans changement.

le seul dieu ; 2° la prophétie de Mahomet, l'envoyé d'Allâh ; 3° la résurrection au jour du jugement dernier. Ces trois axiomes ont pour corollaires : 1° les études métaphysiques sur « le maître tout-puissant, qui n'a point enfanté et qui n'a pas été enfanté, qui n'a point d'égal[1] » et sur ses « excellents noms[2] » ou attributs, au nombre de quatre-vingt-dix-neuf ; 2° les recherches sur les moindres paroles attribuées au dernier et au plus grand des prophètes, afin de constituer avec l'ensemble de ces *hadîth*, comme on les appelle, des recueils destinés à combler les lacunes du Coran par une sorte de tradition complémentaire, appelée la *sounna*, et dont l'autorité, acceptée par les orthodoxes, nommés pour ce motif *sounnites*, est rejetée par les *schî'ites* ; 3° les tableaux plus ou moins imaginaires d'une eschatologie destinée à frapper les esprits et à compenser l'absence d'une éthique catéchisée par l'espoir des récompenses célestes, par la crainte du feu de la géhenne[3].

Les obligations pratiques, qui assurent au musulman la faveur d'Allâh dans cette vie et les jouissances éternelles promises par lui dans l'autre, sont plus compliquées et plus encombrantes. Les cinq « piliers[4] » canoniques de la religion sont les ablutions, la prière, le jeûne, le pèlerinage, l'aumône.

Ce n'est qu'après s'être débarrassé de toute souillure qu'il est permis de procéder à la prière. Les formules, dont elle se compose, doivent être récitées dans un ordre prescrit et accompagnées de postures déterminées par l'usage. Cinq fois par jour, le *mou'azzin* annonce du haut des minarets que l'heure de la prière est venue. Chacun se tourne alors vers la *kibla*, c'est-à-dire dans la direction du temple de La Mecque, et récite ses oraisons dans l'endroit où il se trouve. Le culte public et la prédication ou *khotba* de l'imâm sont réservés

1) *Coran*, CXII, 2-4.

2) *Ibid.*, VII, 179.

3) Le plus curieux traité d'eschatologie musulmane est *La pierre précieuse* de Gazâlî, dont M. L. Gauthier a publié le texte arabe avec une traduction française (Genève-Bâle-Lyon, 1878). L'ouvrage a seulement le défaut, comme tout ce qu'a écrit Gazâlî, d'être plus subjectif qu'objectif.

4) *Coran*, II, 180.

pour le service hebdomadaire, qui, chaque vendredi vers midi, est célébré dans la mosquée principale. Quant au jeûne, il se prolonge pendant tout le neuvième mois, le mois de *ramadân*. Chaque jour, l'abstinence la plus stricte est commandée depuis l'aurore jusqu'au coucher du soleil. Mais le Coran lui-même prévoit des dispenses, non seulement pour le malade et le voyageur, mais encore pour celui qui, tout en étant de force pour supporter la privation, se rachèterait en subvenant aux besoins d'un pauvre. Le pèlerinage devait, dans la pensée du Prophète, amener chaque année tous les musulmans au rendez-vous de la Ka'ba. Mais de sages restrictions ont limité l'accomplissement de ce devoir à un pèlerinage unique, que chaque homme est tenu d'accomplir pendant sa vie. Les caravanes qui, chaque année, convergent vers la Mecque de tous les points du monde musulman, attestent la vitalité de l'islamisme et maintiennent un lien étroit entre ses membres épars. Enfin l'aumône légale est une véritable capitation imposée tant pour le soulagement de la misère que pour les dépenses obligatoires de la communauté. On devine aisément combien cet impôt de *sanctification* (tel est le sens de son nom *zakât*) a dû favoriser, avec les mœurs financières de l'Orient, l'arbitraire et les exactions aussi bien des princes que des *wâlî* et des percepteurs.

Dans cet exposé, j'ai omis plusieurs autres prescriptions, qui caractérisent l'islamisme, comme les suivantes : la guerre sainte, le *djihâd* érigé en principe, sorte de croisade tempérée seulement par des capitulations avec les juifs et les chrétiens ; l'interdiction de certains aliments et de toutes les boissons enivrantes, le maintien de la circoncision, enfin les adoucissements apportés au sort des esclaves, mais qui risquaient de rester lettre morte, si le possesseur s'acharnait contre sa victime. Le code pénal était inflexible contre le meurtre et l'apostasie, rigoureux à l'égard du vol et de l'adultère.

Le tableau d'ensemble, que j'ai essayé de tracer, devrait subir de légères retouches pour ressembler exactement à ce

qu'est devenu l'islamisme dans un quelconque des pays où il a conquis la suprématie. Si l'on excepte le jeûne du *ramadân*, d'ailleurs corrigé et atténué par les excès de table des nuits sans sommeil, et l'ambition que porte avec lui chaque musulman d'acquérir, comme un titre de noblesse, le surnom de *hâdjî* « pèlerin », en se montrant au moins une fois dans sa vie à La Mecque, pendant le mois de *dhoû 'l-hidjdja* (celui du pèlerinage), on reconnaîtra que l'islamisme ne pèse d'un poids trop lourd ni sur les esprits, ni sur les existences de ses adhérents. Il sait, du reste, s'accommoder aux nécessités et se transformer selon les besoins. C'est une puissance avec laquelle il faut d'autant plus compter qu'elle excelle à se dissimuler.

L'islamisme qui, d'après son comput, commence actuellement son quatorzième siècle d'existence, a su, par la double propagande de l'épée et de la parole, imposer sa suprématie aux Arabes, aux Syriens, aux Persans, aux Afghans, aux Turcs, aux Tartares, aux Indiens de l'Archipel et d'une partie de l'Hindoustan, aux habitants de l'Afrique du Nord, depuis l'Égypte jusqu'au Maroc, enfin aux indigènes du Sénégal. C'est à dessein que je n'ai pas compris dans cette énumération les pays comme la Chine, où l'islamisme n'est pas prépondérant, mais où il poursuit sa marche en avant pas à pas dans une progression constante, sans jamais reculer. S'il est permis d'augurer de l'avenir par le spectacle de ce qui se passe sous nos yeux, l'islamisme n'a plus rien à espérer en Europe, où le sultan de Constantinople, souverain temporel et spirituel selon les vraies traditions du khalifat, est contraint à défendre les lambeaux de son empire contre les princes qui, de toute part, aspirent à s'y tailler un manteau à leur taille ; mais de larges compensations sont réservées à la religion de Mahomet en Asie et en Afrique, où de plus en plus retentira la parole en laquelle se résume l'islamisme : « Il n'y a de dieu qu'Allâh, Mohammad est le prophète d'Allâh. »

IV

Autant l'islamisme est largement ouvert aux concessions et aux transactions dans l'enceinte de son contour, autant il est fermé aux influences du dehors, autant il est replié sur lui-même pour se défendre contre toute atteinte. « Choisis le pardon, a dit le Prophète[1], ordonne la générosité et détourne-toi des infidèles. » Le sentiment de la défiance à l'égard de l'étranger est enfoncé, comme une flèche empoisonnée, dans le cœur de tout musulman. N'y a-t-il aucun moyen de l'en extraire, la plaie est-elle trop profonde pour qu'on puisse essayer de la guérir? Avant de nous séparer, Messieurs, je vous demande la permission de vous faire connaître mon diagnostic dans tout son optimisme, mais aussi de vous dire en toute franchise et avec un certain pessimisme que nous ne combattons pas le mal par des moyens efficaces et que nous risquons de le voir empirer, à moins que nous ne changions de méthode.

Après l'Angleterre, la France est le pays de l'Europe le plus intéressé à faire cesser le malentendu entre les chrétiens et les musulmans, à sceller définitivement la réconciliation des vaincus avec leurs vainqueurs. Qu'on ne s'avise pas de supposer qu'on obtiendra le consentement des esprits récalcitrants, à la condition de laisser les convictions religieuses libres, les consciences indépendantes. Un diplomate éminent, un des ouvriers de la première heure dans l'établissement de notre protectorat en Tunisie, M. P. D'Estournelles de Constant, a montré quels services sa connaissance des Arabes aurait pu continuer à nous rendre en terre musulmane par les réflexions suivantes[2] : « Il n'y a pas dans le monde arabe d'institution politique qui n'ait pour base la religion. L'école et le tribunal sont dans la mosquée ; le peuple ne se compose

1) *Coran*, VII, 198.
2) *Revue des Deux-Mondes* du 1er mars 1886, p. 100.

pas de citoyens, mais de fidèles ; les hordes qui s'opposent à nos conquêtes ne se recrutent pas des volontaires, mais des croyants ; la guerre ne fait pas de ces croyants des soldats, mais des fanatiques ; c'est l'étendard seul du Prophète qui peut conduire à la victoire un musulman. »

L'union intime du temporel et du spirituel a été dans le passé la marque de la propagande musulmane[1], elle caractérise aujourd'hui la résistance que l'islamisme oppose à nos idées, à notre langue, à notre domination. Pour être en état d'affronter la lutte à armes égales, il faut que les représentants de la France, à tous les degrés, soient initiés non seulement à l'idiome, mais encore à la religion de ceux qu'ils prétendent gouverner. Le concours des interprètes, pour excellents qu'ils soient, ne suppléera jamais à l'entretien spontané, intime, familier, entre deux hommes qui, tout en conservant les distances, échangent directement leurs idées et les modifient l'un au contact de l'autre. L'action de nos fonctionnaires, préfets, sous-préfets, administrateurs civils, commandants militaires, conseillers, juges, percepteurs, etc., etc., ne s'exercera d'une manière vraiment décisive sur les indigènes que lorsque ceux-ci sentiront en eux à la fois la supériorité de la force et de la science, lorsque, pour employer une expression vulgaire, ils trouveront en eux à qui parler en toute circonstance. L'isolement des exilés, qui vont maintenant en Algérie ou en Tunisie comme des disgraciés, cesserait comme par enchantement si, instruits par l'exemple de ce que l'Angleterre pratique avec succès aux Indes, nous assurions le recrutement d'un personnel préparé à l'administration de nos colonies musulmanes et, en raison des avantages dont il serait comblé, énergiquement résolu à y commencer, à y poursuivre, à y terminer sa carrière.

1) Leopold von Ranke, *Weltgeschichte*, V., I, p. 103. La mort de l'illustre historien qui, en dépit de son grand âge, avait entrepris la rédaction d'une *Histoire universelle* et l'avait poussée jusqu'aux environs de l'an 1000, a surpris ses admirateurs, qui ne se consoleront pas de voir ce monument inachevé.

La connaissance de l'arabe devant être la première condition requise de ceux qui posent leur candidature aux fonctions officielles en Algérie, en Tunisie, peut-être également au Sénégal, comment la métropole pourvoira-t-elle à ces besoins reconnus, comment formera-t-elle ces contingents d'un nouveau genre, cette troisième armée destinée à organiser les conquêtes de la deuxième, de l'armée coloniale? Une solution a été proposée par un maître en philologie qui, bien loin de composer une apologie « pour sa maison », a fait une tentative pour la démolir, et a indiqué, devant un nombreux auditoire, *comment on apprend les langues étrangères,* sans avoir recours aux procédés scientifiques qu'il a lui-même mis en vogue dans notre jeunesse française [1]. Impitoyable pour « l'école des mots et des dictionnaires », M. Bréal, qui a si souvent expliqué les uns et feuilleté les autres, lorsqu'il ne les a pas composés, s'est déclaré partisan de l'empirisme, de l'éducation de l'oreille, de la pratique à outrance, de la conversation, fût-ce avec des gens inférieurs en intelligence et en éducation, de l'acclimatement dans un pays pour s'y instruire, non sur des pages inanimées, mais dans des relations constantes avec les habitants, des voyages, où l'air ambiant que l'on respire apprend mieux que tous les maîtres la prononciation des mots, la construction des phrases, le maniement de la langue. Si cette méthode est la meilleure, si l'accumulation du bagage grammatical et lexicographique ne peut engendrer que des mésaventures analogues à l'odyssée lamentable de M. Fr. Gouin, comment se fait-il que d'un côté, si j'excepte de remarquables exceptions, la grande majorité des fonctionnaires envoyés en pays musulman, comme des diamants bruts qu'on a négligé de polir d'avance, aient vécu à côté des Arabes, les aient frôlés et côtoyés sans se mêler à eux, sans partager leur vie, sans comprendre jamais

1) La conférence de M. Michel Bréal a été faite à l'Association scientifique, le 27 février 1886. Elle a paru dans le *Bulletin de l'Association* (1886), p. 391-412 ; dans la *Revue bleue* du 13 mars 1886, p. 324-334; enfin dans la *Revue internationale de l'enseignement* du 15 mars 1886, p. 235-255.

autre chose que des bribes de ce qu'ils disent, sans devenir aptes à discuter leurs idées ; comment se fait-il, au contraire, que vos aînés, vos camarades d'hier, ceux à la suite desquels vous emboîtez le pas et qui viennent de quitter mon enseignement théorique pour se lancer dans la vie pratique, n'aient eu à traverser qu'une très courte période de tâtonnements, deux ou trois mois à peine, pour se montrer capables de rendre des services justement appréciés, pour être en état de consacrer utilement leurs connaissances patiemment acquises au maintien du prestige que la France a conservé et conservera en Orient ? Les expériences faites par le Ministère des affaires étrangères me paraissent avoir trop bien réussi pour ne pas tenter le patriotisme du Ministère de l'intérieur, du Ministère de la justice, du Ministère des colonies, du Gouvernement général de l'Algérie, du Protectorat de la Tunisie.

Le système préconisé par M. Bréal convient aux enfants pour leur fournir cette première couche d'un vocabulaire élémentaire, dont on élaguera plus tard les éléments de mauvais aloi, au moment où on l'enrichira, mais dont on profitera dans la recherche d'une culture supérieure. L'enseignement secondaire a déjà d'autres exigences. En Allemagne, m'assure-t-on, les gymnases, ne pouvant attirer à eux l'élite de nos maîtres, ont renoncé à faire enseigner le français et l'anglais par des Français et par des Anglais. L'enseignement supérieur s'accommode encore moins de collaborateurs qui allèguent comme titre principal le hasard qui les a fait naître dans tel ou tel pays. A l'École des langues orientales, l'accession de répétiteurs indigènes n'a pas réalisé les espérances qu'avaient conçues les partisans de cette innovation [1]. Ces auxiliaires n'ont commencé à nous seconder avec efficacité que du jour où ils ont adopté nos habitudes pédagogiques.

1) Le gouvernement allemand me paraît se créer d'étranges illusions à cet égard dans les projets qui ont été élaborés et soumis au Conseil fédéral au sujet du Séminaire oriental, qu'il se propose de fonder à Berlin.

Me sera-t-il permis de noter ici une impression personnelle ? Pour ma part, j'ai constaté un phénomène inverse de celui qu'a signalé M. Bréal. Les mots s'impriment dans mon intelligence moins par une perception de l'oreille que par une mise en mouvement des yeux, et la mémoire me les fournit dans une image plutôt que dans un son. Est-ce une infirmité de mon optique individuelle ? Je ne sais, mais une langue, qui n'a pas son alphabet, ne tracera jamais dans mon esprit un sillon profondément creusé. J'ai toujours regretté que le latin et le français n'eussent point de caractères distincts, et le contre-sens commis par l'application des lettres arabes à l'orthographe du persan et du turc m'a fait de bonne heure renoncer à posséder les trois langues musulmanes. Je n'aurais jamais pu apprendre le zend ni dans le *Manuel* de Justi, ni dans la *Grammaire* de Hovelacque, parce que l'un et l'autre font usage de transcriptions. Les formes seules des lettres, avec la variété de leurs combinaisons et de leurs compositions, me rappellent les mots, comme on rattache les théorèmes à des figures géométriques. La prononciation, qui a précédé l'écriture, mais qui, après s'être cristallisée en elle, n'a pas cessé de s'altérer par le jeu des organes et l'usure du langage, sera peut-être enseignée par un professeur imbu de ces principes d'une manière un peu idéale et plus conforme aux lois de la phonétique qu'aux caprices de l'usage. Mais rassurez-vous : vous vous serez bien vite approprié la manière de prononcer et de s'exprimer usitée dans les milieux divers où vous serez appelés à vivre. Seulement, renseignés avec précision sur les conventions et les artifices, par lesquels la langue littéraire s'est déformée et abâtardie, vous vous arrêterez à temps sur la pente où vous risqueriez de glisser, et vous maintiendrez sans pédantisme votre langage sur des hauteurs qui ne le rendront pas inaccessibles, mais qui feront rechercher votre société et respecter votre autorité par les indigènes bien élevés, par les Arabes instruits.

L'étude du Coran, à laquelle nous allons nous livrer

ensemble, sera pour vous un levier puissant pour agir sur les musulmans. Non seulement le Coran est le modèle, le miracle [1], que tous les écrivains musulmans cherchent à imiter de loin dans leur style, mais encore ils enchâssent dans leurs productions tantôt une phrase du texte sacré, tantôt un mot détaché, tantôt une allusion discrète à un passage qu'il faut avoir présent à la pensée pour ne point s'égarer dans l'interprétation. Les pièces officielles elles-mêmes n'échappent pas à ce besoin qu'éprouve le musulman d'étaler son érudition spéciale. Elle pénètre jusque dans la conversation, pour peu que l'on s'entretienne avec des personnages d'un certain rang. La langue du Coran n'a-t-elle pas envahi, à la suite de la religion et de l'écriture, le persan et le turc? Sans vouloir diminuer l'importance des études littéraires auxquelles je vous convie aux divers degrés de mon enseignement de l'arabe, je crois pouvoir affirmer que la connaissance intime du Coran sera pour vous d'une utilité plus immédiate et plus constante que nos excursions dans des jardins fleuris avec les Séances de Harîrî, en pleine végétation d'une nature luxuriante avec l'Autobiographie d'Ousâma, dans des steppes arides avec le Livre de Sîbawaihi. Partout où j'essaye de vous conduire, vous répondez à mon appel avec le même zèle, avec une égale assiduité. La France ne laissera pas se consumer, dans l'inaction et le découragement, ces forces vives qui s'offrent à elle pour être employées pour le maintien et le développement de sa puissance dans les prolongements de son territoire sur la côte africaine de la Méditerranée.

1) Ibn Khaldoûn, *Prolégomènes* (tr. de Slane), I, p. 194.

L'ŒUVRE D'ESDRAS

Les lecteurs qui se rappellent l'article consacré par M. J. Halévy à la question : « Esdras a-t-il promulgué une loi nouvelle [1] ? » ne s'étonneront pas que j'en aie été quelque peu affecté. On y apprend que « M. Kuenen s'est acquis une célébrité bien gagnée par ses nombreux travaux de théologie et de critique religieuse, » mais aussi que dans certaine remarque de mes « Hibbert Lectures, » dirigée contre M. Halévy [2], j'ai montré que je n'étais qu'un parleur et qu'en guise d'arguments je n'avais à offrir que des phrases creuses. De toutes les accusations que l'on peut diriger contre moi, celle-ci m'est la plus pénible ; car je hais les déclamations et jusqu'à présent je croyais les avoir évitées plus que tout autre défaut. Si j'avais répondu tout de suite, le sentiment de l'injustice dont j'étais victime se serait peut-être manifesté dans le ton de ma réponse. Mais actuellement ma mauvaise humeur s'est depuis longtemps évanouie. Je n'ai plus d'autre désir que de soumettre aux lecteurs de cette Revue quelques observations sur les faits mêmes qui sont discutés. Le sujet du litige entre M. Halévy et moi est assez important pour que nous y revenions encore une fois.

Je commence par reconnaître que, dans la Remarque incriminée, j'ai combattu le travail de M. Halévy non sans quelque vivacité.

1) Tome XII, p. 26 à 38.

2) *Religion nationale et religion universelle* (*Hibbert Lectures*), traduction de M. Vernes, remarque IX, p. 255 à 259. Comp. *Esdras et le code sacerdotal*, par J. Halévy (*Revue de l'Histoire des religions*, t. IV, p. 22 à 45).

Cela peut s'expliquer sinon se justifier. Il semble résulter de la conclusion de son second article[1] que je me suis échauffé sans motif et que notre désaccord ne porte que sur un point accessoire : le rapport d'Esdras avec la rédaction de la loi sacerdotale. En réalité la situation est toute autre. M. Halévy lui-même avait ainsi formulé la conclusion de son premier travail : « Si les considérations qui précèdent sont exactes, on aura le droit d'affirmer les résultats suivants 1° .....; 2° le Lévitique et les livres qui le précèdent sont l'objet de nombreuses allusions dans les psaumes antérieurs à Esdras et dans le xxe chapitre d'Ézéchiel, et sont par conséquent antérieurs à la captivité; 3° .....; 4° ce dernier récit (c'est-à-dire Néhémie, VIII à X) témoigne d'un état d'exégèse fort avancé et très subtil, lequel atteste à son tour une connaissance ancienne et très répandue du code sacerdotal[2]. » Par conséquent je devais bien admettre qu'il pensait avoir démontré, non seulement l'insignifiance du rôle d'Esdras, mais aussi l'origine, antérieure à l'exil, des lois sacerdotales. Était-il étrange que j'en fusse quelque peu agacé? Il y a toute une légion d'arguments pour établir que le code sacerdotal a été formé pendant et après l'exil. Les « Grafiens » ont démontré que les prophètes, avant ou pendant l'exil, ainsi que les rédacteurs des livres historiques plus anciens (*Juges*, *Samuel*, *Rois*), ne le connaissaient pas[3]. Ils ont comparé une à une les lois de ce code et les traditions qui s'y rattachent avec les ordonnances et les récits du Deutéronome et des livres qui le précèdent chronologiquement, et ils ont abouti à cette conclusion qu'elles sont évidemment postérieures[4]. Se sont-ils trompés? Leur induction repose-t-elle sur une série de méprises? Quiconque ne se borne pas à l'affirmer, mais le montre pièces en mains, a le droit de s'attendre à ce que son argumentation soit prise en sérieuse considération. Toutefois M. Halévy sera le premier à reconnaître qu'il n'a pas entrepris cette démonstration. Il n'y a même

1) *Revue de l'Hist. des Rel.*, XII, p. 38.

2) *Ibid.*, IV, p. 44 et suiv.

3) Pour abréger je renvoie à la seconde édition de mon *Historisch-Critisch Onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des O. V.*, 1re partie, p. 170 sqq. 188 sqq., et aux auteurs cités dans ces passages.

4) *O. C.*, p. 20 et suiv. (sur la contradiction des lois), 162 et suiv. (sur leur ordre chronologique), 264 et suiv. (histoire de la législation sacerdotale).

pas songé. Ses observations, quel que soit l'intérêt qu'elles présentent, passent à côté des faits dont dépend, pour lui sans doute comme pour nous, la solution scientifique du problème. N'est-il pas excusable que, dans ces conditions, le résumé des résultats obtenus par lui ait provoqué de ma part un certain mécontentement?

Mais quand je m'appliquai à lui répondre, j'aurais dû m'y prendre de la bonne façon. A juger d'après la réplique de mon savant adversaire, il ne paraît pas que j'y aie réussi. On voit clairement qu'il n'a pas découvert dans ma Remarque quelque chose qui ressemblât à un argument sérieux. Sur ce point encore je crois pouvoir donner une explication satisfaisante. Je ne me suis pas suffisamment rappelé l'adage : *brevis esse laboro, obscurus fio.* Sans m'en rendre compte je suis parti de la supposition que mes lecteurs connaissaient ce que j'avais écrit sur la question dans mon ouvrage sur la Religion d'Israël (*De Godsdienst van Israël*) et dans mes Études critiques sur le Pentateuque et sur Josué (*Bijdragen tot de critiek van Pentateuch en Jozua*). Je pouvais le faire dans l'édition hollandaise et même, jusqu'à un certain point, dans l'édition anglaise de mes *Lectures*. Mais, dans l'édition française, j'aurais dû m'expliquer plus longuement pour être compréhensible. J'en demande pardon à M. Halévy. Je lui aurais épargné, ainsi, plus d'une question et plus d'une exclamation. Je m'empresse donc de profiter de l'occasion qui se présente pour réparer mes torts, en précisant ce que je m'étais contenté d'indiquer au passage.

I

Pour comprendre et pour juger convenablement les récits qui nous sont parvenus au sujet d'Esdras, il importe de se faire une opinion raisonnée sur l'antiquité des lois sacerdotales. Nous, « Grafiens, » nous ne parvenons pas à découvrir le moindre vestige de ces lois antérieurement à l'exil. M. Halévy, au contraire, les considère comme antérieures à la captivité et il appuie son opinion sur quelques preuves qu'il déclare lui-même « absolument certaines. » Pour moi, cependant, ces mêmes preuves sont si peu

probantes, que je les ai passées sous silence dans ma Remarque. Voyons ce qu'il en est.

L'une des preuves alléguées se tire du Psaume LI. Ce beau poème est-il « indubitablement antérieur au retour de Babylone ? » MM. J. Olshausen et Giesebrecht, pour n'en pas nommer d'autres, sont d'un avis opposé [1]. On reconnaît généralement l'inexactitude du titre (Psaume de David, lorsque Nathan le prophète vint à lui, après que David fut allé vers Bathséba.) La prière à Jahweh pour lui demander de rebâtir les murs de Jérusalem (v. 20) nous transporte au temps de Néhémie ou, tout au moins, à l'époque de l'exil; ni la forme ni le contenu du poème ne dénotent une origine plus reculée. Mais, alors, le psaume n'autorise en aucune façon la conclusion que l'on veut en tirer, puisqu'il date justement des années dans lesquelles les « Grafiens » placent la rédaction du code sacerdotal.

D'ailleurs les allusions à ce code relevées par M. Halévy sont d'une rare insignifiance. La phrase « Lave-moi de ma transgression et purifie-moi de mon péché » (v. 4), rappellerait les expressions lévitiques : « il lavera ses vêtements et sera pur; » comme si, partout où le péché est conçu comme une souillure, les verbes *laver* et *purifier* ne se présentent pas d'eux-mêmes sous la plume des auteurs. Le premier de ces deux termes est employé dans un sens figuré déjà par Jérémie [2] et le second dans l'Ancien Testament tout entier. Le rapport entre le v. 9 et la loi sacerdotale n'est pas moins problématique. Le poète dit : « Purifie-moi avec l'hysope et je serai net; lave-moi et je deviendrai plus blanc que la neige. » Sans doute il ressort de ce passage que l'hysope servait aux purifications. Mais ces purifications n'ont pas été introduites par le code sacerdotal; il en a simplement réglé l'emploi, naturellement autant que possible en conformité avec l'usage établi. Aussi a-t-il admis l'usage de l'hysope [3]. Il n'est nullement démontré que le psalmiste fasse allusion à la loi écrite et non pas simplement à l'usage que la loi sanctionna plus tard.

1) Voyez *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft*, 1re année (1881), p. 328 sqq.

2) II, 22 ; IV, 14.

3) *Exode*, XII ; *Lévitique*, XIV ; *Nombres*, XIX.

Peut-être le xxe chapitre d'Ézéchiel nous fournira-t-il plus ample satisfaction? Remarquons tout d'abord combien il est étrange de nous renvoyer à ce passage plutôt qu'aux enseignements du prophète relatifs au sacerdoce, aux sacrifices et aux fêtes[1]. Ces derniers, semble-t-il, se prêteraient beaucoup mieux à une comparaison avec la législation sacerdotale. Toutefois il faut suivre M. Halévy sur le terrain où il s'est engagé. D'après lui, Ézéchiel reproche aux ancêtres d'Israël d'avoir adoré les dieux égyptiens dans le désert (xx, 7, 8), en vertu de la loi du *Lévitique* (xviii, 3) dans laquelle le peuple est mis en garde contre les pratiques de l'Égypte et de Canaan. En leur reprochant « d'avoir profané à l'excès les sabbats de Jahweh » (xx, 13), le prophète songerait au passage des Nombres (xv, 32) où nous lisons qu'un Israélite fut surpris ramassant du bois un jour de sabbat... En tout cas ces allusions ne seraient pas à l'honneur d'Ézéchiel. Si elles étaient réelles, il n'aurait pas seulement connu le code sacerdotal, mais de plus il en aurait abusé d'une façon toute rabbinique. Mais le prophète est innocent d'une pareille exégèse. La corruption d'Israël, de « la maison de révolte, » comme il se plaît à l'appeler, est pour lui un dogme inattaquable. Il est constant à ses yeux que son peuple n'a pas observé un seul commandement et n'a pas évité un seul péché. Un réquisitoire tel que celui des chapitres xx, xxi, xxii, xxiii et autres encore, n'est pas composé point à point de faits empruntés à des documents historiques ; c'est l'expression plastique d'un jugement général à la justesse duquel le prophète croyait de toute son âme. Il n'y a donc pas la moindre raison de recourir à la supposition que dans les versets 7, 8 et 13 le prophète ait mal interprété le code sacerdotal.

En est-il de même du v. 23 du même chapitre xx? Ici le prophète mentionne « le serment fait par Dieu, dans le désert, de disperser les Israélites parmi les païens en pays étranger, menace qui ne peut se rapporter qu'au *Lévitique*, xxvi, 14 à 46, proclamé au mont Sinaï, et non pas au *Deutéronome*, xxviii, 15-68, dicté dans le pays de Moab[2]. » Il me paraît fort douteux que cette opposition soit fondée. Ézéchiel ne fait aucune différence entre le séjour près du Sinaï et celui dans la plaine de Moab; l'expression « dans le désert » est le simple équivalent des mots : « avant d'entrer en

1) xliv, 6 à 31 ; xlv, 18 à 25 ; xlvi, 3 et suiv.
2) *R. de l'Hist. des Rel.*, XII, p. 37.

Canaan. » D'ailleurs il n'est pas besoin de discuter plus longuement la question; car le prophète ne peut faire allusion ni à l'un ni à l'autre de ces deux passages du *Lévitique* et du *Deutéronome*. Ils ont, en effet, ceci de commun qu'ils opposent la bénédiction à la malédiction et laissent à Israël la liberté de choisir entre les deux alternatives[1]. Ézéchiel, au contraire, mentionne un serment par lequel Jahweh a pris l'engagement de disperser Israël parmi les nations. Chez lui point d'alternative, et comme de juste, dans le *Lévitique* et le *Deutéronome* où l'alternative existe, il n'y a point de serment.

Sont-ce là « des preuves absolument certaines? » Je me flatte qu'après avoir pris connaissance des explications précédentes, le lecteur trouvera naturel que dans ma première remarque je les aie passées sous silence. En ce qui me concerne je n'entreprendrai pas de contre-démonstration. Il ne s'agit plus maintenant de la loi sacerdotale entière, mais de l'activité d'Esdras dans ses rapports avec cette loi.

La discussion qui s'est engagée à ce sujet entre M. Halévy et moi porte sur deux points : sur le rôle que les récits de l'Ancien Testament prêtent à Esdras, et sur l'autorité de ces récits mêmes. Il y a là une question d'exégèse et une question de critique. Cette dernière mérite évidemment d'être traitée la première.

II.

Les livres d'*Esdras* et de *Néhémie*, qui n'en forment qu'un dans le canon juif, ont reçu leur forme actuelle de l'auteur des *Chroniques*. Or, celui-ci vivait à une époque déjà fort éloignée du milieu du ve siècle avant notre ère. De plus, il traitait les documents historiques avec une grande liberté. On ne peut donc pas se dispenser de soumettre à un sérieux examen les renseignements qu'il nous donne sur Esdras, et naturellement la conclusion de cette enquête dépend de la valeur que l'on croit pouvoir accorder

1) Cf. *Deutéronome* XXVIII, v. 13 et suiv. (« Et si tu prêtes l'oreille à la voix de Jahweh, »…. etc.) et v. 15 et suiv. (« Et si tu n'obéis point à la voix de Jahweh, »…. etc.) ; *Lévitique*, XXVI, 3 et suiv. (« Si vous gardez mes commandements, »…. etc.), et v. 14 et suiv. (« Mais si vous ne m'écoutez point, »…. etc.).

à chacun de ces renseignements en vertu de considérations purement historiques.

A ma connaissance, les critiques sont généralement d'accord sur la composition du récit qui nous apprend l'arrivée d'Esdras à Jérusalem et ses premiers exploits, dans les chapitres VII à X du livre qui porte son nom. L'auteur des Chroniques, ou — ce qui revient au même — l'un de ses prédécesseurs, disposait ici des *mémoires d'Esdras lui-même*. Il leur emprunte ch. VII, v. 27 à IX, v. 15, à l'exception des v. 35 et 36 du ch. VIII ; dans ces fragments Esdras parle constamment à la première personne. Au contraire, l'introduction qui précède ces fragments, au ch. VII, v. 1 à 10, l'édit d'Artaxerxès en faveur d'Esdras, au ch. VII, v. 11 à 25, ainsi que la suite du récit jusqu'à la fin, au ch. X, ne sont pas extraits des mémoires, mais composés librement par le Chroniqueur à l'aide des renseignements qu'ils lui fournissaient. L'édit d'Artaxerxès (ch. VII. v. 11 à 26), retouché et embelli dans un sens favorable aux Juifs, l'aura séduit pour les mêmes raisons qui nous en font aujourd'hui rejeter l'authenticité, si bien que ce document fut substitué au récit dans lequel Esdras lui-même avait consigné les pouvoirs dont il avait été investi. Quant à l'introduction et à la conclusion de son histoire, l'auteur des Chroniques jugea qu'il suffisait de résumer le contenu de son principal document, peut-être parce que certains détails du texte complet ne lui paraissaient pas convenir au but qu'il se proposait.

Mais laissons-là ces conjectures qui échappent à toute démonstration rigoureuse. Tenons-nous en à ce que nous raconte Esdras lui-même. Il se met en route pour Jérusalem en compagnie d'une nombreuse caravane, sous le règne d'Artaxerxès (ch. VIII, v. 1), le douzième jour du premier mois (VIII, 31), et, dès son arrivée, il est informé des nombreuses unions contractées par les juifs, même les plus considérables, avec des femmes étrangères (ch. XI). L'introduction nous apprend, en outre, que son expédition eut lieu dans la septième année d'Artaxerxès (458 av. J.-C.) et qu'il arriva à Jérusalem dans le courant du cinquième mois (ch. VII, v. 7 et 8), tandis que le ch. X nous montre comment il parvint à rompre les mariages avec les femmes païennes avant même qu'une année ne fût écoulée. Quelque intérêt que pût présenter le récit d'Esdras lui-même sur cet événement, nous n'avons aucune raison de mettre en doute la vérité de l'histoire que le Chroniqueur lui a substituée. Il est beau-

coup plus regrettable que nous soyons privés du compte rendu des travaux ultérieurs d'Esdras, qui devait certainement figurer dans ses mémoires. Il faut bien cependant nous y résigner.

Heureusement le livre de *Néhémie* nous fournit encore quelques précieux renseignements. Esdras est nommé une fois (ch. XII, v. 36) dans les parties du livre qui proviennent des mémoires de Néhémie [1]. Il résulte de ce passage qu'Esdras vivait encore dans la vingtième (ou la vingt et unième) année d'Artaxerxès, c'est-à-dire treize (ou quatorze) ans après son arrivée à Jérusalem, et qu'il jouissait de la plus grande estime auprès de Néhémie. Lors de l'inauguration solennelle des murs, en effet, il occupe une place d'honneur. C'est la seule fois qu'il soit fait mention de lui par Néhémie. Il n'en est que plus important de noter le rôle considérable qu'il joue dans la « grande assemblée » dont le Chroniqueur nous a donné le compte rendu, d'après d'autres sources, dans les chapitres VIII à X (ou plus exactement : *Néhémie*, VII, 73 *b* à X). Dans ce récit il paraît avec le même caractère que dans les passages déjà cités. De même qu'on nous le montre ici apportant le livre de la Loi (pris dans le temple !) et le lisant au peuple assemblé (VIII, 1 à 3, 5 et suiv.), de même il est appelé ailleurs « un *sopher* versé dans la Loi de Moïse » (*Esdras*, VII, 6) et il est dit de lui qu' « il s'était proposé d'étudier la loi de Dieu et de la pratiquer ainsi que d'enseigner en Israël les statuts et les décisions légales » (*Esdras*, VII, 10). De même qu'on nous le présente ici présidant « à la séparation des enfants d'Israël d'avec tous les étrangers » (*Néhémie*, IX, 2), au point qu'il leur fait promettre de ne pas contracter d'unions avec les gens du pays (*Néhémie*, X, 31), de même nous avons déjà vu combien il déploie de zèle, dès le début, pour sauvegarder la pureté de la race d'Israël. Il n'y a pas jusqu'à la confession des péchés prononcée par les Lévites au nom de l'assemblée (*Néhémie*, IX, 5 à 37) qui ne soit comme l'écho de la prière d'Esdras dans *Esdras* IX, 6 à 15.

Y a-t-il une raison quelconque de mettre en doute le caractère historique de ces récits concernant Esdras, ou du moins de quelques-uns d'entre eux ? Les scrupules de M. Halévy sur ce point me semblent encore actuellement dénués de valeur. Cependant ce n'est pas un motif pour ne pas les faire connaître au lecteur.

1) Savoir, chap. I à VII ; XII, v. 27 à 43 ; XIII, 1 à 31.

Dans son premier article, M. Halévy doute qu'Esdras soit arrivé en Palestine treize ans avant Néhémie et, par conséquent, qu'il ait été le premier à combattre les mariages mixtes. « La solidité de ce récit, dit-il, est fortement ébranlée par cette raison péremptoire que le registre des rapatriés (*Néhémie*, VII, 7) mentionne Esdras (appelé Azaria) après Néhémie, ce qui fait penser que la tentative de réforme qui fait l'objet des chapitres IX et X du livre d'Esdras est identique à celle qui a été exécutée sous Néhémie [1]. » Admettons un instant que ce passage de Néhémie (VII, 7) éveille la suspicion. Ne faut-il pas néanmoins tenir compte du fait que les chapitres VII à X d'*Esdras* ont été écrits, en partie, *par Esdras lui-même ?* Si M. Halévy le conteste, il doit nous faire connaître ses motifs ; car personne, que je sache, ne l'a précédé dans cette voie. S'il adopte, au contraire, l'opinion générale concernant ces chapitres VII à X, il n'a pas le droit de nier l'initiative d'Esdras. Mais il y a plus : la référence à *Néhémie*, VII, 7, est une erreur évidente que M. Halévy aurait mieux fait de reconnaître tout simplement après y avoir été rendu attentif. Ce verset, — identique à *Esdras*, II, 2, sauf quelques fautes de copistes — appartient à la liste où sont énumérés ceux qui rentrèrent *sous Zorobabel et Josué*, en l'année 536 avant J. C., 80 ans avant Esdras, environ 90 ans avant Néhémie. Il ne saurait donc y être fait mention de ces deux personnages. M. Halévy ne se décide pas encore à le reconnaître. Il s'étonne « que M. Kuenen n'ait pas vu dans les listes (c'est-à-dire dans *Esdras*, II et *Néhémie*, VII) figurer le nom de Néhémie après ceux de Zorobabel et du grand-prêtre Jésus ; ce nom, inconnu à la littérature ancienne, étant celui du satrape, on est conduit à se demander s'il ne s'agit pas au fond du même personnage [2]. » Ai-je besoin d'ajouter que j'avais bien dûment remarqué le nom de Néhémie ? Mais je ne me doutais pas que personne y attachât quelque importance. Pourquoi ce nom n'aurait-il pas été porté par un contemporain de Zorobabel ? Encore s'il s'agissait d'un nom ayant une origine ou une signification caractéristiques, comme par exemple celui de Zorobabel, l'on pourrait être frappé de sa fréquence ; mais c'est un nom très ordinaire et

1) *Rev. de l'Hist. des Rel.*, t. IV, p. 37.

2) *Ibid.*, t. XII, p. 34 et suiv. Une note nous rappelle que d'après *Néhémie*, III, 16, un contemporain de Néhémie porte le même nom.

très convenable (« Jahweh console ; » cf. Esaïe, LI, 3, 12 ; LII, 9), qui, en tout cas, pouvait se présenter aussi bien pendant l'exil que cinquante ans plus tard. Et alors même que ce nom serait postérieur à l'exil, il s'en suivrait que la liste de *Néhémie*, VII (*Esdras*, II) — qui nous est transmise, notez-le-bien, par Néhémie lui-même ! (v. 5) — est inexacte ; mais comment est-il possible d'en conclure qu'il faille douter des données chronologiques fournies par *Esdras* VII et suiv. ?

Cependant M. Halévy nous donne, dans son second article, encore une autre raison de mettre en suspicion les données chronologiques du Chroniqueur. « Plusieurs prêtres, dit-il, que *Néhémie*, XII, 1-7, considère comme étant venus avec Zorobabel sont, malgré quelques variations d'orthographe, identiques à ceux qui ont signé l'acte rédigé par Néhémie (*Néh.*, X, 3 à 8).... Quinze fauteurs des réformes de Néhémie sont donnés par *Néhémie*, XII, comme contemporains de Zorobabel ; par conséquent, si l'argumentation de M. Kuenen était juste, tous ces quinze personnages auraient été alors âgés de cent vingt ans ! [1]. » Me sera-t-il permis d'observer que la justesse de mon argumentation n'est pas en jeu ici ? Si les textes signifient ce que M. Halévy y trouve, il est de fait que d'après leur témoignage ces quinze prêtres auraient eu cent vingt ans et davantage. Mais M. Halévy se trompe une fois de plus. Les noms mentionnés dans *Néhémie*, XII, 1 à 7, et avec des variantes dans *Néhémie*, X, 3 à 8, appartiennent, non pas à des prêtres, mais à des classes ou des sections sacerdotales. Cela ressort avec la plus grande clarté de *Néhémie*, XII, 12 à 21, où nous lisons ces mêmes noms, mais où l'auteur ajoute la désignation des personnages qui étaient à la tête de ces classes durant le pontificat du grand-prêtre Jojakim (fils de Josué, v. 10) [2]. L'acte d'alliance rédigé par Néhémie, a donc été signé par les chefs sous les noms des classes qu'ils réprésentent, et il n'y a rien de plus naturel que la concordance presque générale de ces noms avec ceux des listes du temps de

1) *Ibid.*, XII, p. 35.

2) « Voici, au temps de Jojakim, quels étaient les prêtres, chefs de famille : pour Seraja, Meraja ; pour Jérémie, Hanania ; pour Esdras, Mesullam, etc. » Le premier nom est, chaque fois, celui de la classe tel qu'il nous est transmis par les vv. 1 à 7.

Josué et de Jojakim. Les différences, pour autant qu'elles ne sont pas le fait des copistes, s'expliquent par les changements que la division en classes avait subis dans l'intervalle. Elles démontrent, en outre, que *Néhémie*, x, 3 à 8, n'est pas une simple copie de ces listes plus anciennes.

L'erreur de M. Halévy sur ce point enlève toute valeur à l'argumentation qu'il y rattache. Je ne veux pas toutefois me dispenser de la discuter. La voici : « Le Chroniqueur a simplement réuni deux traditions contradictoires sans tenter de les mettre d'accord. Cette insécurité caractérise également le document donné en double dans *Esdras*, ii, et *Néhémie*, vii, où les chefs des familles sacerdotales de l'époque de la réforme : אמר (=אמריה) פשחור, חרם, (*Esdras*, ii, 37 à 39 ; *Néhémie*, vii, 40 à 42) sont reculés au temps de Zorobabel. » Permettez ! Ici encore il est fait mention de *familles*, et non d'individus. Comment s'y tromper ? Les fils d'Immer, lisons-nous, au nombre de mille cinquante-deux, les fils de Pashhur, mille deux cent quarante-sept, etc. Après le retour en Judée, dès le pontificat de Josué, ces familles ont été divisées en classes ou groupes dont les noms nous sont transmis par *Néhémie*, xii, 1 à 7 ; une partie de la famille conserve, en tant que groupe, le nom de famille ; les autres s'associent en groupes sous des noms différents que nous ne rencontrons pas encore dans *Esdras*, ii, et *Néhémie*, vii.

M. Halévy continue : « Les documents soi-disant empruntés aux Mémoires de Néhémie se contredisent donc sur plusieurs points, et comme l'autorité de *Néhémie*, x, est parfaitement garantie par *Néhémie*, iii, on conclut, avec la plus grande vraisemblance, que la liste des compagnons de Zorobabel était déjà altérée quand elle fut empruntée par le Chroniqueur. Dans cet état de choses, la supposition que le עזריה qui suit נחמיה sur les deux exemplaires de ladite liste pourrait bien être le scribe עזרא, compagnon de Néhémie, n'est que très naturelle. Quant à l'identité éventuelle des formes onomastiques עזרא et עזריה, nous venons de la constater dans le tableau comparatif (de *Néhémie*, xii, 1-7 et x, 3-8) donné ci-dessus et nous pouvons la confirmer encore par *Néhémie*, xii, 33. On est ainsi en droit de s'étonner qu'un savant tel que M. Kuenen ait pu perdre de vue des comparaisons aussi frappantes. » — Nous savons déjà ce qu'il en est. Mais alors même que nous ne relèverions pas l'absence de fondement dans toutes

ces combinaisons, nous demanderions encore ce qu'elles ont à faire dans le débat. Même si nous admettions que les noms de Néhémie et d'Esdras (Azaria) ont été insérés à tort, ainsi que plusieurs autres, dans le deuxième chapitre d'*Esdras*, est-ce qu'il en résulterait que les rapports de ces deux hommes, au point de vue chronologique, sont autres que ceux que nous devons établir entre eux d'après *Esdras*, VII et suiv., et *Néhémie*, I et suiv.? Le Chroniqueur eût-il inséré dans son récit « une liste déjà altérée ; » est-ce que nous serions autorisés de ce fait à douter de ce qu'il nous raconte ailleurs au sujet d'Esdras, le plus souvent dans des termes empruntés au personnage lui-même? Constatons, en attendant, que d'après M. Halévy, « l'autorité de *Néhémie*, X, est parfaitement garantie par *Néhémie*, III. » Il ne saurait donc nous reprocher de considérer la question critique comme vidée et de passer immédiatement à l'étude de ce que nous apprennent les chap. VIII à X de *Néhémie* sur Esdras et sur le livre de la Loi.

III

Devrions-nous commencer par tracer un portrait de la personne d'Esdras d'après *Esdras*, VII et suiv.? Cela ne me paraît pas nécessaire. Dans son premier article, M. Halévy nous a donné son interprétation du contenu de ces chapitres et nous a dépeint, sous les plus vives couleurs, l'insignifiance d'Esdras, son manque d'initiative, son besoin d'assistance et d'encouragements de la part d'autrui. Je ne puis que réitérer ma protestation contre ce jugement. Si le dixième chapitre d'*Esdras*, en particulier, nous donne une juste idée de l'annulation des mariages mixtes — une affaire singulièrement difficile, on l'avouera! — Esdras dut être une personnalité énergique, un homme qui savait ce qu'il voulait et qui, lorsqu'il s'agissait d'accomplir la volonté de Dieu, ne connaissait ni pitié ni condescendance, devant quelque résistance que ce fût [1]. Mais ces chapitres sont à la disposition de tout le monde; que le lecteur se fasse lui-même son opinion à ce sujet.

1) Comp. *Esdras*, X, 7, 8 et la description de l'assemblée populaire aux vv. 9 et suiv. Le v. 15 montre qu'il y avait bien réellement de l'opposition. Le passage, VIII, 21, 22, est aussi caractéristique.

Passons directement à *Néhémie*, VIII-X, et précisons d'abord de quoi il s'agit. La Loi lue publiquement par Esdras est-elle l'ancien code mosaïque, connu depuis longtemps, ou bien quelque chose de nouveau, notamment la loi sacerdotale publiée pour la première fois et inaugurée devant le peuple ? Telle est la question que nous devons avoir présente à l'esprit en étudiant le récit. D'après VIII, 1, une assemblée générale du peuple a été convoquée à Jérusalem pour le premier jour du septième mois (de l'année qui suit celle où les murs furent restaurés ?). La foule est réunie sur la place devant la Porte des Eaux. Esdras, le *sopher*, est prié « d'apporter le livre de la loi de Moïse que Jahweh avait prescrite à Israël. » Il se conforme à ce désir ; il monte sur une estrade élevée *ad hoc* et ouvre les rouleaux de la Loi. Le peuple se lève ; Esdras prononce une prière à laquelle tous les assistants s'associent, et la lecture commence. Un certain nombre de Lévites, — il y en a treize de nommés dans le verset 7 — répandus dans toute la foule, répètent les paroles lues par Esdras et donnent les éclaircissements nécessaires pour que tout le monde comprenne. La lecture se prolonge jusqu'au milieu du jour et l'impression qu'elle produit est profonde. Le peuple entier pleure en entendant les paroles de la Loi. Cependant Néhémie, Esdras et les Lévites s'efforcent de calmer cette émotion. C'est, disent-ils, un jour consacré à Jahweh ; il doit conserver le caractère d'un jour de joie ; que l'assemblée se sépare ; que les assistants se répandent en festins et en réjouissances, sans exclure ceux qui n'ont pas de provisions : « et tout le peuple s'en alla pour manger et boire, pour s'envoyer des portions réciproquement et pour se livrer à de grandes réjouissances ; car ils avaient été attentifs aux paroles qui leur avaient été adressées » (v. 1 à 12).

L'événement dont ce récit nous rend témoignage, n'est évidemment pas un fait ordinaire ; c'est la réalisation d'un plan combiné d'avance. Le peuple se réunit, non par hasard, mais parce qu'il est convoqué. L'invitation adressée à Esdras de lire la Loi n'est pas improvisée ; elle fait partie du programme. L'estrade est déjà dressée quand la foule se réunit. Sans aucun doute les hommes qui y montent avec lui (v. 4) et les Lévites qui expliquent les paroles lues (v. 7), sont préparés à leur rôle. La loi qui produit une si profonde impression, aurait-elle été connue de tous depuis longtemps ? La scène entière aurait-elle été semblable à celles qui se présentaient ou qui pouvaient tout au moins se présenter dans

d'autres réunions religieuses ? Un lecteur non circonvenu n'adoptera pas aisément une pareille interprétation. Au contraire, « le livre de la Loi de Moïse, » quelque vieux qu'il soit aux yeux des assistants, n'en est pas moins nouveau pour eux. Cette circonstance ne tient-elle pas au fait qu'il est apporté et lu par Esdras, le *sopher* de Babylone, que nous retrouvons encore ailleurs [1] comme porteur d'un code dont il se propose d'obtenir l'application en Judée ?

Mais continuons. M. Halévy résume le contenu des vv. 13 à 15 en ces mots : « Le lendemain, Esdras reçut les chefs du peuple qui vinrent le consulter au sujet de la fête des tabernacles [2]. » En réalité ces versets contiennent bien encore quelque chose de plus. Les chefs du peuple, les prêtres et les Lévites se réunissent chez Esdras « pour fixer leur attention sur les paroles de la Loi. » Pourquoi agissent-ils ainsi, demandons-nous, si cette loi leur était connue depuis longtemps aussi bien qu'à Esdras ? « Et ils trouvèrent écrit dans la Loi.....» ce qu'ils savaient depuis longtemps ! Voilà certes une interprétation à laquelle personne ne s'arrêtera. Aussi ne rend-elle pas la pensée de l'auteur ; car, après avoir noté que les prescriptions de la Loi furent mises en pratique — un point sur lequel nous reviendrons plus loin — il ajoute « que les fils d'Israël n'avaient rien fait de pareil depuis les jours de Josué, fils de Nun » (v. 17). Il ne peut pas remonter plus haut ; pour lui, en effet, le code d'Esdras est « le livre de la loi de Moïse ; » or, cette loi n'a pas pu ne pas être observée du vivant même du législateur. Mais il remonte aussi haut que possible, afin de bien montrer qu'il s'est passé quelque chose de tout à fait nouveau à la suite de « ce que l'on avait trouvé écrit dans la Loi. »

Attachons-nous maintenant au précepte même qui est l'objet des explications du second jour. M. Halévy y a consacré plusieurs pages qui témoignent une fois de plus de sa science et de son esprit sagace [3]. Cependant son exposition est de nature à nous détourner du sujet principal plutôt qu'à nous le faire mieux comprendre. Nous sommes d'accord sur ce point que le précepte visé dans les versets 14 et 15 n'est autre que celui du *Lévitique*, XXIII,

1) *Esdras*, VII, 10, 12, 14, 21, 25.
2) *Rev. de l'Hist. des Rel.*, XII, p. 28
3) *Ibid.*, t. IV, p. 39 à 44.

40. Nous lisons dans ce passage, d'après la traduction de M. Halévy lui-même : « Vous vous procurerez le premier jour du fruit de l'arbre beau [1], des branches de palmier, des branches de bois noué et des saules de rivière, et vous vous réjouirez devant l'Éternel votre Dieu pendant sept jours. » On voit de prime abord que ce commandement n'est pas clair. Il n'est pas dit à quoi serviront ces branches ; elles jouent un rôle dans les réjouissances, mais le législateur ne le spécifie pas. D'après la tradition juive on doit « prendre pour soi » ces branches et ce feuillage et les porter tant que dure la fête. M. Halévy croit cette tradition fondée : « Dans le *Lévitique*, dit-il, il s'agit visiblement d'un rite semblable à celui d'autres peuples qui avaient l'habitude de porter des rameaux de diverses plantes dans les cérémonies festivales. » Toutefois il observe fort justement que, d'après *Néhémie*, VIII, 14 à 17, la verdure de ces arbres sert à élever des huttes de feuillage où le peuple se tient pendant la semaine des fêtes. Il en résulte, d'après lui, « qu'à l'époque du Chroniqueur (auteur de *Néhémie*, VIII-X) l'exégèse orthodoxe appliquait le verset du *Lévitique* à la construction des cabanes, contrairement au sens apparent du passage. N'est-ce pas l'indice d'une exégèse très avancée et avide de subtilités ? S'il en est ainsi, on peut supposer avec une grande vraisemblance que l'étude du code sacerdotal occupait déjà fortement les écoles antérieures à Esdras, et que ce dernier aurait seulement partagé l'avis de ses devanciers sur un passage emprunté à un texte connu et discuté depuis longtemps. »

Il saute aux yeux que, dans cette argumentation, la distance entre le Chroniqueur et Esdras est négligée d'une façon sommaire. Les licences prises par celui-là ne peuvent pas être imputées de plein droit à celui-ci, encore moins à ses devanciers et aux écoles qui le précédèrent. En outre le raisonnement tout entier pèche par la base. Pour le démontrer je suis obligé de rappeler d'abord une autre partie de l'argumentation de M. Halévy. Il compare les deux textes, *Néhémie*, VIII, 14 et 15, et *Lévitique*, XXIII, 40, et constate qu'ils présentent de notables divergences. Ces divergences ne peuvent pas, à ses yeux, être originelles. L'auteur de *Néhémie*, VIII, doit avoir connu un autre texte du *Lévitique*, XXIII, 40, qu'il est même encore possible de reconstituer comme suit : « Vous vous procure-

1) Mieux : « de beaux arbres. » Dans le texte primitif il n'y a pas l'article.

rez le premier jour *des branches des arbres de la montagne*, des branches de palmier, des branches des arbres noués, des saules de rivières, etc. » -- Cette conjecture n'est pas heureuse. On ne comprend pas comment « le fruit » (פרי) peut avoir pris la place des « branches » (עלה), et encore moins ce que peuvent signifier « les arbres de la montagne » עץ ההר au lieu de עץ הדר. Est-ce là une classe ou une espèce d'arbres particulière ? Qui en a jamais entendu parler ? Mais il y a plus. La supposition même sur laquelle repose cette interprétation est inexacte. Les deux textes ne peuvent pas avoir été identiques à l'origine. *Néhémie*, VIII, 14, 15, est, sans aucun doute, une *citation très libre*. Ils trouvèrent écrit dans la Loi que Jahweh avait ordonné par le ministère de Moïse, « que les fils d'Israël demeureraient sous des tentes (בסכות) lors de la fête du septième mois, et qu'ils feraient annoncer et proclamer dans toutes leurs villes et à Jérusalem l'appel que voici : Sortez vers la montagne et apportez des feuilles d'olivier, du bois à graisse, du bois de myrte, de palmier, du bois noué, afin de construire des cabanes conformément aux prescriptions. » Il va sans dire que dans la loi de Moïse il n'était parlé ni « de toutes leurs villes et de Jérusalem », ni d'un commandement qu'il fallait y faire proclamer. Le narrateur combine les mesures à prendre pour l'exécution de l'ordonnance avec l'ordonnance elle-même et s'exprime comme si les premières faisaient partie de la loi. Parmi ces mesures il faut noter « la sortie vers la montagne, » — très probablement le Mont des Oliviers en première ligne, à juger par « les feuilles d'olivier » qui sont mentionnées immédiatement après. Il n'y a donc aucune raison de conformer le texte du *Lévitique*, XXIII, 40, à une citation rédigée aussi librement, ni surtout d'y introduire « les arbres de la montagne. » Cette constatation n'est pas dénuée d'intérêt dans la question qui nous occupe. L'auteur de *Néhémie*, VIII, est à cent lieues de cette « exégèse très avancée et avide de subtilités » que M. Halévy lu attribue, à lui, à Esdras et à ses devanciers, antidatant ainsi de quelques siècles le rabbinisme. La méthode de cet auteur nous oblige à chercher une autre explication de l'usage qu'il fait de *Lévit.*, XXIII, 40.

Quelle sera cette explication ? Je ne saurais répondre avec certitude. La solution la plus simple serait d'interpréter le commandement du *Lévitique* dans le sens même que lui a donné *Néhémie*, VIII. C'est l'avis de quelques exégètes modernes, en particulier de

MM. Keil [1] et Dillmann [2]. J'ai déjà fait observer que le texte n'exclut pas cette interprétation ; si nous l'acceptons le problème est résolu. Toutefois je ne m'étonne pas que MM. Bertheau [3] et Reuss [4], par exemple, soient d'une opinion différente et qu'ils préfèrent suivre, comme M. Halévy, la tradition juive. Le fait est que le législateur s'exprime d'une façon bien vague et qu'il laisse à deviner au lecteur sa véritable intention. Ne serait-ce pas de propos délibéré ? De temps immémorial Israël célébrait en automne la fête de la récolte des fruits, la plus populaire de toutes les fêtes. Déjà dans le plus ancien livre de la loi elle est comptée parmi les fêtes en l'honneur de Jahweh [5]. Le *Deutéronome*, au moins dans le texte que nous possédons, la connaît sous le nom de « fête des tabernacles [6]. » Cependant le législateur sacerdotal est le premier qui entre dans les détails des cérémonies. Sans doute il n'établit aucune règle entièrement nouvelle, mais il se conforme aux usages populaires et leur donne une sanction. A cet effet il n'était pas nécessaire d'en donner une description complète qui eût été très compliquée. Il pouvait, pour ainsi dire, en référer aux coutumes existantes, en faisant comprendre par quelques mots, avec toute la clarté désirable, qu'il les reconnaissait comme des éléments constitutifs de la fête orthodoxe en l'honneur de Jahweh et qu'il en désirait le maintien. C'est là ce qu'il fait précisément, *Lévitique*, XXIII, 40 : « Procurez-vous le premier jour le fruit de beaux arbres, des branches de palmier, » etc... Pourquoi ? Eh ! naturellement pour le but en vue duquel ils sont employés depuis longtemps en divers endroits, pour la construction des cabanes (cf. vv. 42, 43), mais aussi pour être portés pendant les cérémonies. Voilà ce qu'il n'était pas nécessaire d'expliquer aux premiers lecteurs ; il leur suffisait de savoir que, dorénavant, le feuillage pourrait figurer dans le temple de Jérusalem pendant la célébration de la fête avec toute la solennité voulue. Si l'on admet cette interprétation de *Lévitique*, XXIII, 40, non seulement l'ex-

1) *Bibl. Commentar zu den Schriften des A. T.* I, 2, p. 142.
2) *Die Bücher Exodus und Leviticus*, p. 595.
3) *Esra, Nechemia und Ester*, p. 215.
4) *La Bible. Ancien Testament*, III, 2, p. 167.
5) *Exode*, XXIII, 16 ; XXXIV, 22.
6) *Deutéronome*, XVI, 13, 16 ; XXXI, 10.

trême concision de ce verset est expliquée, mais de plus la citation et l'application qui en sont faites dans *Néhémie*, VIII, 14, 15, se justifient complètement. L'intention exprimée dans le commandement du *Lévitique* a été saisie et mise en pratique par Esdras et ses contemporains : les places de la ville du temple sont pour la première fois garnies de huttes de feuillage. Il est probable que le *lulàb* (le nom postérieur de la branche de feuillage) ne manqua pas non plus à la fête, mais le narrateur ne juge pas nécessaire d'en parler.

Cependant cette discussion ne doit pas nous faire perdre de vue que le commandement, trouvé dans le code d'Esdras et appliqué pour la première fois, fait partie de la loi sacerdotale. Aucun doute n'est possible sur ce point. Le narrateur relève, pour comble de clarté, un détail qui enlève toute espèce d'hésitation à cet égard : « Ils célébrèrent, dit-il, la fête pendant sept jours *et le huitième jour* fut *azéreth* (c'est-à-dire réunion dans le sanctuaire ou jour de repos ?), *selon le commandement* » (v. 18 b.). Or, ce commandement se lit dans *la loi sacerdotale* (*Lévitique*, XXIII, 38, 39 ; *Nombres*, XXIX, 35) et nulle part ailleurs. D'après le *Deutéronome* la fête des tabernacles dure sept jours, pas un de plus (XVI, 13, 15). Ezéchiel encore ignore la célébration du huitième jour (XLV, 25). Le rédacteur du livre des *Rois* nous raconte que ce jour-là le peuple se sépara après avoir assisté à la consécration du temple (I *Rois*, VIII, 65, 66). L'auteur des Chroniques, connaissant le code sacerdotal et convaincu de son ancienneté, rectifie ce renseignement ; il fixe le départ des pèlerins au vingt-troisième jour du septième mois (II *Chron.*, VII, 8 à 10) [1].

Dès maintenant il me semble évident que le code d'Esdras est encore quelque chose de plus que l'un des nombreux exemplaires de la loi mosaïque connue de tous. Et cependant nous n'avons encore pris connaissance que de la première moitié, la moins importante, de notre récit. La fête des tabernacles étant terminée, le peuple se réunit encore une fois à Jérusalem le vingt-quatrième jour du septième mois. Un jour de jeûne et de pénitence solennelle a été ordonné (IX, 1). Tous les étrangers sont éloignés. La foule confesse ses péchés et écoute la lecture de la Loi (vv. 2, 3). Au nom de tous les assistants quelques Lévites reconnaissent les

1) Comp. mon *Godsdienst van Israel*, II, p. 205.

bienfaits dont Jahweh a comblé son peuple et que le peuple a reçus avec la plus noire ingratitude (vv. 3 à 37). Enfin l'on dresse acte, pour ainsi dire, du résultat de toute la solennité. Il est consigné pour nous sous la forme d'une alliance contractée par Néhémie, le gouverneur, par les représentants des prêtres, des Lévites et du peuple (ch. x). Le document lui-même nous apprend quels furent les engagements pris à cette occasion (vv. 29 à 40). Tout d'abord ils s'engagèrent « à marcher dans la loi de Dieu donnée par Moïse, serviteur de Dieu, à observer et à mettre en pratique tous les commandements de Jahweh, notre Seigneur, ses ordonnances et ses lois » (v. 30). Ensuite vient l'énumération des commandements particuliers que les auteurs du document jugent les plus importants. La première place est donnée à la défense de contracter mariage avec les païens (v. 31). En second lieu vient l'ordonnance relative à la sanctification du septième jour et de l'année sabbatique (v. 32). Ils s'engagent, au v. 33, à donner chaque année, comme impôt personnel, un tiers de sicle pour le service du culte. Au v. 34 les éléments constitutifs de ce culte sont énumérés. Un accord est conclu pour la livraison régulière du bois nécessaire à ces services (v. 35). Les participants promettent de céder chaque année au temple et à ses prêtres les prémisses des fruits, tant du sol que des arbres, et les premiers-nés des hommes et du bétail, selon les prescriptions de la Loi (vv. 36, 37). Ils s'engagent à remettre aux prêtres leur part des fruits des arbres, du moût et de l'huile, et aux Lévites la dîme des produits du sol, dont, à leur tour, ceux-ci devront abandonner la dixième partie aux prêtres (v. 38). Enfin il est déterminé d'une façon précise de quelle façon cette dernière contribution sera payée (vv. 39 et 40).

Il y aurait là matière à un commentaire développé. Je puis cependant me borner au point principal. Le document que nous venons d'analyser énumère un certain nombre d'obligations qui sont imposées à l'Israélite par les lois plus anciennes aussi bien que par le code sacerdotal (vv. 31, 32, et vv. 36, 37 en partie). L'un des engagements, relatif à la livraison du bois pour les sacrifices du temple (v. 35), sort du cadre de la Loi. Mais la contribution annuelle pour le culte (v. 33) est un commandement du code sacerdotal (*Exode*, xxx, 11 à 16) [1]. Les éléments de ce culte —

1) Sur les différences dans le montant de la contribution, voir mon *Godsdienst van Israel*, II, p. 219 et suiv.

les pains de proposition, le sacrifice quotidien du matin et du soir, les sacrifices du sabbat, des nouvelles lunes et des fêtes, les sacrifices d'expiation pour la communauté — sont énumérés conformément à ce même code sacerdotal (v. 34). Enfin, et surtout, les prescriptions relatives aux prémisses des naissances (v. 35) et à la dîme, qui sont l'objet de l'attention toute particulière de l'auteur (vv. 38 à 40), sont celles du code sacerdotal (*Nombres*, XVIII, 15 à 18 ; XXI, 25-32) et s'écartent par conséquent des prescriptions deutéronomiques ; celles-ci, en effet, réclament ces contributions, non pas pour les serviteurs du sanctuaire, mais pour Jahweh, et autorisent l'Israélite à les offrir à l'Éternel dans un repas de sacrifice, dans le lieu que Jahweh choisira (*Deutéronome*, XV, 19 à 23 ; XXVI, 12 à 15).

Voilà des faits incontestables. Il s'agit seulement de les expliquer. Je conteste que l'on puisse y parvenir en partant de la supposition émise par M. Halévy, d'après lequel le code d'Esdras n'aurait pas contenu autre chose que les ordonnances depuis longtemps connues de tous. A quoi bon alors ces serments solennels par lesquels on s'engage « à observer tous les commandements de Jahweh, notre Seigneur, ses ordonnances et ses lois ? » Pourquoi sont-ce les prescriptions du code sacerdotal qui sont énumérées de préférence aux autres et pourquoi l'auteur insiste-t-il tout particulièrement sur celles de ces prescriptions par lesquelles justement ce code se distingue des lois antérieures ? Toutes ces questions constituent autant d'énigmes dans cette hypothèse. Que l'on reconnaisse, au contraire, que le code d'Esdras était bien réellement nouveau, que les éléments sacerdotaux de ce code, notamment, étaient publiés pour la première fois et qu'ils furent alors acceptés solennellement par le peuple, et toute l'histoire s'explique jusque dans les moindres détails. Cette combinaison s'impose à la lecture du contrat d'alliance au chapitre X comme elle s'imposait, il y a un instant, après étude du chap. VIII. La publication du code sacerdotal et sa ratification par la communauté juive s'imposent maintenant comme la véritable raison d'être de la grande assemblée populaire du septième mois. Et ce fut Esdras qui, sous le gouvernement et avec la participation cordiale de Néhémie, fut l'auteur et le réalisateur de ce plan.

Mais nous ne sommes pas encore au bout de notre argumenta-

tion. On oppose à ce résultat de notre enquête des objections qu'il ne serait pas sage de laisser sans réponse. Il est vrai que « les Grafiens » auraient parfaitement le droit d'exiger qu'avant de leur opposer des difficultés, on leur montrât que leur théorie ne repose pas, comme ils le prétendent, sur le double témoignage de l'histoire littéraire de l'Ancien Testament et de l'évolution de la religion et du culte en Israël, et qu'elle ne ressort pas d'un récit digne de confiance sur Esdras et son œuvre, comme nous venons de l'établir une fois de plus. Mais ils doivent éviter même l'apparence de la confusion en présence des questions qui leur sont proposées. Nous allons donc les reprendre pour y répondre.

M. Halévy nous fait observer, en premier lieu, que le récit même sur lequel nous nous fondons, exclut l'idée de la proclamation d'une loi nouvelle. « Esdras, écrit-il, ne dit pas un mot qu'il apporte une loi inédite, pendant que Néhémie et le reste du peuple ne s'aperçoivent même pas que le rouleau qu'on déploie devant eux a été grossi de trois quarts. » Que lit Esdras? « Est-ce le nouveau code sacerdotal connu de lui seul? L'histoire n'a point cru devoir l'indiquer, et ce silence est d'autant plus significatif qu'elle eut soin de noter les noms des principaux lévites qui expliquaient au peuple la teneur de la lecture, ce qui fait voir que les passages qui firent l'objet de cette lecture leur étaient familiers et qu'ils n'y avaient remarqué rien d'insolite. Peut-on supposer que ces lévites, mis inopinément en présence d'un code nouveau, ne trouvaient pas la plus petite difficulté pour l'expliquer au peuple? » Cela n'est pas plus admissible que de prétendre que les prêtres auraient accepté un nouveau code de ce genre, sans hésitation et sans examen, ou que Néhémie ait été complice d'Esdras dans l'exécution de son « pieux tour de passe-passe[1]. »

Voilà des armes un peu trop usées! Il me semble que nous pourrions les laisser aux ennemis de toute critique, ou du moins de toute application de la critique aux livres sacrés. Quand nous leur montrons, par les chapitres XXII et XXIII du second livre des *Rois*, que, sous Josias, une loi auparavant inconnue fut mise au jour et introduite, ils tournent en ridicule notre assertion, de la même manière, en nous rappelant que cette loi est désignée dans le récit lui-même, à plusieurs reprises, sous le nom de la loi de Moïse.

1) *Rev. de l'Hist. des Rel.*, IV, p. 34.

M. Halévy devrait bien comprendre que l'histoire de la formation du Pentateuque ne pourra jamais être rétablie d'après des témoignages directs de l'Ancien Testament; elle se laisse deviner dans quelques passages, entre autres dans le récit qui nous occupe; mais rien ne nous autorise à nous faire cette illusion que nous l'y trouverons entièrement exposée. La manière dont M. Halévy se représente la scène de l'assemblée à Jérusalem n'est pas moins naïve. Je l'ai déjà dit : ce n'est pas là un impromptu, mais la mise en œuvre d'un plan combiné à l'avance. Les lévites et les prêtres, en particulier, ne sont certainement pas surpris par la lecture de la loi d'Esdras ni par le contrat d'alliance du vingt-quatrième jour du septième mois. Personne ne supposera, sans doute, que le narrateur dût nous faire connaître, non seulement les faits, mais encore leur préparation. La critique des documents religieux de l'antiquité serait mal prise, si de pareilles exigences étaient acceptées.

Il s'agirait donc d'une conjuration, d'un véritable complot pour faire passer la communauté juive sous le joug d'une loi forgée de toutes pièces! Évidemment, à l'aide de grands mots de ce genre, on peut présenter sous un jour fâcheux ce qui se passa dans la grande assemblée. Mais quiconque cherche la vérité et peut la supporter, ne se laissera pas effrayer par ce stratagème. Le code sacerdotal n'était pas une invention d'Esdras ni de quelque autre personnage. L'enseignement, la *thora*, que les prêtres de Jahweh avaient répandu oralement pendant des siècles consécutifs, en formait la base. Après une première ébauche élaborée par Ézéchiel, cette loi avait été rédigée dans le pays de Babylone et, selon la nature même des choses, elle avait été systématisée et modifiée pour la mettre d'accord avec la conception que l'on se faisait alors de Jahweh et des devoirs du peuple à son égard. A la distance où nous sommes de ces événements, il ne nous est pas difficile de constater ces modifications : le culte d'après le code sacerdotal est en réalité différent de celui qui est en partie décrit en partie supposé dans le *Deutéronome*[1]. Mais ceux qui vécurent au milieu de ce développement des conceptions religieuses et qui y participèrent, n'ont pas eu clairement conscience de ces modifications. Pour eux

1) Comp. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, p. 54 et suiv. (sur les sacrifices), p. 85 et suiv. (sur les fêtes religieuses).

la loi sacerdotale, non pas dans sa forme, mais par son contenu, était de la plus haute antiquité mosaïque non moins que le *Deutéronome*. N'est-ce pas l'histoire de la tradition en tout temps et en tout pays? Au lieu de nous refuser à l'accepter, ne devrions-nous pas bien plutôt nous réjouir de ce que nous pouvons en marquer les étapes en Israël plus clairement que presque partout ailleurs?

Il nous reste encore une objection de M. Halévy à examiner avant de terminer. « Ce qui est plus étonnant encore, dit-il, c'est ce fait que même après la lecture aucune mesure n'a été prise pour introduire dans la pratique les prescriptions propres au code sacerdotal, par exemple la célébration du jour du pardon que ce code regarde comme le plus saint de l'année (*Lévitique*, XXIII, 27 à 32). Peut-on admettre que des hommes aussi pieux qu'Esdras et Néhémie n'aient promulgué la nouvelle loi que pour la violer aussitôt[1]? » Eh quoi! aucune mesure n'a été prise! Que signifie donc l'alliance dont nous avons résumé les clauses quelques pages plus haut? Mais tenons-nous en au jour du pardon auquel M. Halévy s'arrête comme à l'exemple le plus frappant. Je pourrais tout d'abord lui demander : Comment savez-vous que ce jour n'a pas été fêté? Le narrateur passe sous silence les jours qui se sont écoulés entre le deux et le quinze du septième mois. Qui nous dit que la solennité du dixième jour n'ait pas été célébrée? Admettons cependant qu'il en ait été ainsi. Je demande, alors, à mon tour, comment M. Halévy rend compte de ce fait à son point de vue. La piété d'Esdras et de Néhémie devait, dans ce cas, les empêcher encore bien plus de violer une loi aussi importante et, qui plus est, sanctionnée par le temps. Mais passons outre encore une fois et cherchons de quelle façon le même fait se présente à notre point de vue. M. Reuss a conclu du silence de l'auteur de *Néhémie*, VIII, et de la célébration du jeûne le vingt-quatrième jour du mois (*Néhémie*, IX, 1), que le code sacerdotal d'Esdras ne contenait pas encore de prescriptions relatives au jour du pardon, en d'autres termes que *Lévitique*, XVI, et les textes parallèles y ont été introduits plus tard[2]. En elle-même cette

1) *Rev. de l'Hist. des Rel.*, t. IV, p. 34, 35.

2) *La Bible. Ancien Testament*, III, 1, p. 260 et suiv.; *Geschichte der heiligen Schriften A. Testaments*, p. 475. Comp. Zunz, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenlændischen Gesellschaft*, vol. XXVII, p. 682.

hypothèse est parfaitement légitime; notre Pentateuque contient des ordonnances postérieures à Esdras[1], et celles qui concernent le jour du pardon peuvent appartenir à cette catégorie. Quant à moi, je ne pense pas que cela soit. Ces ordonnances sont trop nombreuses et trop intimement liées aux autres lois sacerdotales pour qu'elles puissent être le fait d'une interpolation postérieure. J'admets donc tout ensemble que *Lévitique*, XVI, faisait partie du code d'Esdras et que, puisque M. Halévy y tient, ce chapitre n'a pas été appliqué tout de suite. Est-ce donc là une chose si anormale? Le jour du pardon était une institution nouvelle, inconnue à Ezéchiel, étrangère à la première couche des ordonnances sacerdotales, organisée pour la première fois dans *Lévitique*, XVI. Le code dans lequel cette *thora* avait été introduite, attendait encore son application. Pouvait-on interrompre la lecture du code pour célébrer cette cérémonie d'une nature toute particulière? Ne devait-elle pas bien plutôt être différée jusqu'à ce que le nouvel ordre de choses eût été ratifié par le peuple et fût entré en vigueur? Il en était tout autrement de la fête des tabernacles. C'était une fête populaire, joyeuse, célébrée depuis longtemps par tout le peuple d'Israël, alors même qu'elle le fut alors pour la première fois d'après les dispositions du *Lévitique*, XXIII, 40; de plus elle présentait un caractère entièrement conforme à celui que la grande assemblée devait offrir d'après *Néhémie* VIII, 8 à 12. La solennisation du vingt-quatre comme jour de jeûne et de pénitence n'est nullement en désaccord avec les prescriptions légales relatives au dixième jour du septième mois. Une journée de ce genre devait naturellement précéder le jour où se contracterait l'alliance; elle est si bien une solennité *sui generis* qu'en tous cas il est impossible d'en conclure quoi que ce soit au sujet du contenu du code d'Esdras[2].

Les « Grafiens » n'ont pas la prétention d'avoir résolu toutes les difficultés. Mais, si l'on me permet de prendre la parole en

1) Comp. mon *Godsdienst van Israël*, II, p. 219 et suiv. 267 à 272, et la seconde édition de mon *Historisch-critisch Onderzoek*, etc., I, p. 300 et suiv.

2) Je reproduis ici presque textuellement le jugement sur l'opinion de M. Reuss que j'ai publié dans mon *Historisch-critisch Onderzoek*, etc., I, p. 302 et suiv.

leur nom, je dirai qu'ils ont appris par expérience que chaque nouvelle attaque contre les fondements de leur hypothèse ne sert qu'à la consolider. Ils ne s'étonnent donc pas de voir leurs rangs grossir d'année en année. Je ne puis pas renoncer à l'espoir qu'un homme aussi indépendant que M. Halévy en arrive à abandonner l'opposition systématique dans laquelle nous le voyons persister jusqu'à présent. Ce serait, en effet, un grand avantage s'il consacrait ses connaissances étendues et sa merveilleuse sagacité à l'élucidation de plusieurs points obscurs qui ont résisté jusqu'à présent aux tentatives d'explication.

Leyde.

A. Kuenen.

REVUE DES LIVRES

Études sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient, par Sir Alfred C. Lyall, lieutenant-gouverneur des provinces du Nord-Ouest (Inde). Traduit de l'anglais avec l'autorisation de l'auteur. — Paris, Thorin, 1885, in-8; lxiv et 534 pages.

Aucun ouvrage ne pouvait figurer plus dignement, dans la *Bibliothèque de l'Histoire du Droit et des Institutions*, auprès des admirables travaux de M. Summer Maine, que le volume de M. Lyall sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient. M. Lyall doit compter certainement parmi les observateurs les plus profonds et les plus originaux qui se soient appliqués à l'étude du monde indien. Les hautes fonctions qu'il a successivement exercées dans diverses régions de l'Empire, ont favorisé le développement de ses puissantes facultés d'analyse en leur ouvrant une immense carrière, assez peu ou assez mal exploitée jusqu'ici. Tour à tour commissaire du Bérar occidental, agent général du Rajpoutana, lieutenant-gouverneur des provinces du Nord-Ouest, M. Lyall a dans ces divers postes recueilli des trésors d'observations dont il a concentré la quintessence dans une série d'articles publiés dans la *Revue d'Edimbourg* et dans la *Fortnightly Review*. L'auteur a, plus tard, réuni en un volume ces articles disséminés; c'est ce volume dont la librairie Thorin vient de faire paraître la traduction.

Les ouvrages ainsi composés d'articles détachés et publiés à longs intervalles présentent en général un défaut commun : ils manquent d'unité. La pensée maîtresse de l'auteur, s'il en a une, échappe au lecteur sous les formes multiples et toujours incomplètes où elle se présente. Ce sont moins des œuvres que des *contributions*, comme les ont baptisées les Allemands, qui, s'ils n'ont pas inventé ce genre, l'ont du moins cultivé avec une particulière affection. Les *Essais* de M. Lyall échappent entièrement à ce défaut; quoique formés de morceaux juxtaposés, une réelle et solide unité les relie; on sent partout un esprit vigoureux, qui, préoccupé d'une idée dominante, la poursuit, la presse et la retrouve au fond de toutes les questions, qu'elle illumine soudain d'une lumière inattendue. Il ne s'agit point pour M. Lyall d'édifier un système scien-

tifique, ni de soutenir une hypothèse de pure spéculation. Fonctionnaire civil et disciple de Comte, l'instinct positif de l'Anglais se fortifie chez lui par l'influence des doctrines positivistes et par la pratique des affaires d'État. Son but manifeste et avoué, c'est de préciser, par une connaissance intime du peuple indien, les conditions de gouvernement qui peuvent assurer la durée de l'Empire anglais dans l'Inde. C'est là l'idée fondamentale des neuf études dont se compose la traduction, et l'on est tenté de reprocher au traducteur d'avoir laissé de côté deux chapitres de l'édition anglaise (*Our religious policy in India; Islam in India*), sous prétexte « qu'ils traitaient les difficultés à un point de vue trop spécialement anglais ». Ce point de vue, spécialement, je ne dis pas étroitement anglais, M. Lyall, qu'il en ait conscience ou non, ne s'en écarte pas.

Les neuf chapitres de la traduction traitent : (I) de la Religion dans une province de l'Inde; (II) de l'Origine des mythes divins dans l'Inde; (III) de l'Influence du progrès moral sur la religion; (IV) de la Sorcellerie et des Religions païennes; (V) des Religions missionnaires et non missionnaires; (VI) des Rapports entre l'Eglise et l'État en Chine; (VI) de la Formation des castes et des clans dans l'Inde; (VIII) des États Rajpoutes; (IX) de la Situation religieuse de l'Inde. — Le traducteur a, de plus, donné un extrait du chapitre X sur la politique religieuse de l'Angleterre dans l'Inde, et quelques passages d'un article nouveau de M. Lyall sur le gouvernement de l'Inde.

Le seul énoncé des chapitres montre déjà quelle place tiennent les considérations religieuses dans la pensée de l'auteur. Les innombrables sujets d'observation que lui fournit, pour cette étude, le vaste territoire de l'Inde ne lui suffisent pas ; délaissant par une infraction unique, la méthode d'expérience personnelle, mais en ne s'appuyant, il est vrai, que sur des documents officiels, M. Lyall applique son analyse à la Chine elle-même. Si surprenante que puisse paraître au premier abord cette excursion, la raison s'en laisse facilement saisir, M. Lyall ne l'eût-il même pas avouée. C'est que « les Chinois ont certainement réussi à organiser une méthode scientifique d'administration sans bouleverser les idées primitives : expérience d'un grand intérêt pour les Anglais qui ont à résoudre un problème à peu près semblable » (p. 274). Et c'est plaisir de se laisser guider sur ces terres inconnues de l'organisation chinoise par une main aussi ferme et un œil aussi clairvoyant. Quel admirable mécanisme que ces rapports entre l'Église et l'État qui permettent au gouvernement de vivre non-seulement en paix, mais même d'accord avec trois religions officielles! Lorsque tant d'États européens ont échoué après de si nombreuses et si pénibles expériences, on se prend à admirer la Chine d'avoir su depuis si longtemps déjà, concilier dans une parfaite harmonie les pouvoirs temporel et spirituel. L'Église n'y est qu'une catégorie spéciale de fonctionnaires, les uns humains, d'autres surnaturels, d'autres intermédiaires, chargés de veiller, les uns aux intérêts matériels, les autres aux intérêts moraux du peuple, récompensés ou punis selon leurs services, honorés s'ils soutiennent la cause de l'ordre, négligés s'ils

la désertent. L'empereur désigne les titulaires aux charges, tant du ciel que de la terre; nul mortel n'est déifié hors de son contrôle et de son autorité. Le système du libre concours pour tous les emplois se retrouve ainsi d'une manière inattendue dans l'ordre religieux. Cette organisation réaliserait la perfection même, si, à force de rattacher intimement l'État à la religion, elle ne l'exposait à succomber dans une crise religieuse. Il se peut que l'heure de la crise tarde des siècles encore dans la Chine ; l'Inde n'aura certainement pas si longtemps à attendre.

C'est, en effet, la conviction qui éclate à chaque page de ce livre : une révolution religieuse est imminente dans l'Inde. M. Barth avait terminé son célèbre exposé des Religions de l'Inde par cette question d'un intérêt poignant et à laquelle il n'entrevoyait pas de réponse : Quelle sera la foi de l'Inde le jour où ses vieilles religions, condamnées à périr, mais qui s'obstinent à vivre, se seront définitivement effondrées? M. Lyall, plus hardi, a essayé d'y répondre. La solution qu'il entrevoit est d'un effrayant scepticisme : Quand « les légions anglaises auront traversé la scène asiatique d'un pas cadencé pour disparaître comme les Romains et que les nuages de la confusion et de la superstition viendront s'y amonceler de nouveau, alors la seule figure persistante et immuable au milieu de cette fantasmagorie sera, au bout du compte, celle de l'ascète ou du sceptique hindou, regardant la transformation incessante des hommes en dieux et des dieux en hommes » (p. 155). Et l'Inde doit traverser de rudes épreuves avant d'atteindre ce résultat négatif. Une ère de paix féconde après de longs siècles d'une anarchie pour ainsi dire ininterrompue, la réunion sous une même autorité de territoires, auparavant morcelés à l'infini, les communications facilitées à travers toute la péninsule par l'ouverture de routes nombreuses et par la construction de voies ferrées, la chute imminente des barrières qui enfermaient jadis les individus dans des groupes isolés, l'instruction enfin prodiguée à pleines mains ont brusqué et faussé la lente évolution des siècles ; les institutions menacent ruine avant qu'on n'ait trouvé ou même cherché de quoi les remplacer. Les religions actuelles de l'Inde, incapables de répondre aux aspirations d'une foule mûrie trop tôt, pourront-elles sauront-elles se transformer assez vite pour se maintenir? A qui d'entre elles le destin réserve-t-il la victoire? Pareil au poète épique qui chante le dénombrement des guerriers au moment où va commencer la mêlée, M. Lyall passe en revue les religions qui prendront part au combat. L'islamisme a souffert d'avoir fait naturellement cause commune avec une domination haïe et disparue ; sa croissance, parfois hâtée par des souverains fanatiques, s'est ralentie depuis lors; mais la paix anglaise qui a rouvert à l'Inde les portes de l'Occident, a permis à l'islamisme de se rafraîchir et de se régénérer au contact des autres nations mahométanes; la propagande a recommencé, ardente, méthodique, et les résultats ne sont pas faits pour la décourager. Mais un rude champion tient tête à l'Islam, et quoique l'abbaye de Westminster ait entendu son oraison fu-

nèbre, le brahmanisme vit encore et grandit chaque jour. S'il n'a pas de missionnaires qui prêchent la doctrine, il a d'autres moyens plus sûrs de propagande. Le brahmanisme n'est pas un dogme; c'est une façon de vivre, un règlement de vie; il est la vie hindoue elle-même et quiconque d'entre les tribus inférieures ou sauvages aspire à prendre rang dans le monde hindou a nécessairement recours au brahmane, seul officiant autorisé pour toutes les cérémonies domestiques et seul en droit de rattacher, par une généalogie habilement détournée, l'aspirant hindou à la classe privilégiée. En face des croyances nettement arrêtées du christianisme et de l'islamisme, condensées en articles de foi qu'il faut accepter en bloc, le brahmanisme a pour lui son incroyable élasticité qui lui permet d'accepter tous les miracles, toutes les révélations, tous les dieux et de les introduire dans son panthéon, soit à titre nominal, soit au compte d'une de ses propres divinités, grâce à la doctrine incomparablement commode des avatars; éternellement en révolution, éternellement mobile et souple, il convient aux faiblesses populaires comme il peut, en s'épurant, suffire aux penseurs les plus spiritualistes.

Avec une liberté d'esprit rare chez ses compatriotes, M. Lyall reconnaît que le christianisme est mal préparé à cette lutte, par suite de sa nature même et par la faute des circonstances. Depuis leur établissement dans l'Inde, en effet, les Anglais ont pratiqué un système de neutralité religieuse tel que la religion chrétienne s'est, en réalité, trouvée désavantagée au profit de ses rivales. Gouvernement de marchands et de spéculateurs, la Compagnie se contentait d'accepter en bloc l'état religieux qu'elle rencontrait dans chacune de ses nouvelles possessions; elle enregistrait pêle-mêle traditions, superstitions, préjugés, qu'elle transformait indifféremment en articles de loi, sans aucun souci de moralité ni d'équité; il se trouva ainsi que des usages éphémères se cristallisèrent tout à coup; et tandis que les temples et les fondations de l'Islam et du brahmanisme prospéraient sous l'administration tutélaire de la Compagnie, les chrétiens natifs étaient exclus de certains emplois et n'obtenaient pas le moindre subside pour leurs églises ou pour leurs prêtres. Pourtant, après un siècle de ce régime, la Compagnie se sentit prise de scrupules; le problème effrayant se posa devant elle : Dans quelle mesure est-il permis de tolérer ce qu'on croit fermement être l'erreur? La Compagnie crut pouvoir le résoudre en invoquant l'autorité en quelque sorte comparative des systèmes occidentaux de législation et de morale séculières. C'était commettre une grave erreur. L'Inde n'a jamais conçu la religion comme unie par un lien nécessaire à la morale. « Les Indiens pris en masse considèrent la religion comme l'autorité suprême qui administre leurs affaires mondaines et non comme un instrument pour l'élévation de leur conduite morale » (124). Si les considérations morales se combinent peu à peu avec les idées théologiques, qu'on se garde d'attribuer ce résultat à un raffinement du sentiment religieux. M. Lyall, en habile observateur de l'âme humaine et en connaisseur expérimenté de l'esprit indien, analyse

finement les mobiles de ce progrès apparent. La faveur des dieux, achetée d'abord à prix de sacrifices, pour une circonstance déterminée, se fixe peu à peu sur le dévot dont elle devient la récompense; de plus la perception graduelle de l'ordre et de l'enchaînement des faits « retire d'un accord tacite aux divinités une grande part de la responsabilité directe dans la marche des affaires ». Le bien devient enfin leur apanage exclusif, grâce à l'existence de certains rivaux, qui endossent la responsabilité de tout le mal. Ces rivaux, ce sont les sorciers. M. Lyall s'applique à distinguer les traits qui séparent la sorcellerie de ces religions avec qui les chrétiens l'ont si souvent confondue. La sorcellerie représente l'exaltation chimérique de cette puissance humaine que la religion courbe devant les dieux. Le sorcier, aussi inhabile à raisonner que tous ses contemporains, part d'une observation authentique où son adresse a triomphé de la nature, pour s'attribuer un pouvoir occulte dont il dispose à son gré. Ses allures mystérieuses, ses vanteries démesurées excitent contre ui une méfiance que la religion cultive. Un malheur arrive-t-il? le prêtre, simple intermédiaire, ne saurait être mis en cause; entre les dieux trop éloignés pour qu'on les saisisse et le sorcier qu'on a sous la main, le choix de la vengeance n'est pas douteux; on court au plus proche, et c'est le sorcier qui paie. A l'origine, la sorcellerie est moins la contre-partie odieuse ou grotesque de la religion qu'elle n'en est la concurrence. Mais quand la foi s'est épurée au contact des idées morales, la religion l'éloigne « comme une académie de médecine un charlatan ». Le départ qui se fait dès lors, attribuant à la religion le bien, laisse au sorcier le monopole du mal, et sa profession ainsi avilie l'avilit à son tour. Bref, à mesure que s'élève le polythéisme, la sorcellerie descend, mais sans disparaître jamais. C'est qu'elle représente, avec la tendance rebelle de l'esprit humain, l'observation personnelle, la science embryonnaire; elle survit comme la tradition d'un matérialisme primitif, et c'est par là qu'elle mérite à l'heure actuelle encore sa place entre les facteurs de l'esprit indien.

Le brahmanisme, nous l'avons dit, n'est pas un corps de doctrines compactes; il est susceptible d'adopter les multiples formes d'adoration en usage chez les Hindous, des plus grossières jusqu'aux plus pures. M. Lyall a étudié dans le Bérar, c'est-à-dire sur un territoire grand comme le royaume de Grèce et peuplé de 2,250,000 habitants, presque tous Hindous, ces différentes espèces de culte, non pour les décrire individuellement, mais pour en saisir les mutuelles relations; ce n'est pas un catalogue qu'il a entrepris, mais une classification. Il établit onze classes, non pas exclusives l'une de l'autre, tant s'en faut; car l'Hindou ordinaire peut, grâce à telle ou telle de ses pratiques religieuses quotidiennes, rentrer dans une ou plusieurs d'entre elles. Voici le tableau qu'il en dresse (14, 15) :

1. Le culte de simples morceaux de bois, souches ou tronc d'arbres, de pierres, d'accidents de terrains locaux, ayant une dimension, une forme, ou une position soit extraordinaire, soit grotesque;

2. Le culte d'objets inanimés, doués de mouvements mystérieux ;

3. Le culte d'animaux redoutés ;

4. Le culte d'objets visibles animés, ou inanimés, directement utiles et profitables ou qui possèdent soit des propriétés, soit des fonctions incompréhensibles ;

5. Le culte d'un *deo* ou esprit, être sans forme et intangible, vague personnification de ces sentiments de crainte que l'on éprouve en certains endroits ;

6. Le culte des parents morts ou autres personnes défuntes connues de l'adorateur en leur vivant ;

7. Le culte des personnes qui ont été pendant leur vie en grande réputation ou qui sont mortes d'une façon étrange ou notable : culte célébré près de la tombe ;

8. Le culte dans les temples de personnes appartenant à la catégorie précédente, adorées comme demi-dieux ou divinités subalternes ;

9. Le culte de nombreuses incarnations locales des anciens dieux et de leurs symboles ;

10. Le culte des divinités départementales ;

11. Le culte des dieux suprêmes de l'hindouisme, et des anciennes incarnations ou personnifications connues par la tradition des écritures brahmaniques.

Entre tous ces procédés d'adoration, le plus pratiqué est celui qui s'adresse aux personnes déifiées. M. Lyall l'a si souvent observé qu'il a fini par reprendre à son compte un système depuis longtemps honni, raillé et bafoué : le système d'Évhémère. « On ne saurait concevoir, en Europe, dans quelle mesure et avec quelle vigueur cet effort intense habituel de l'esprit primitif vers la déification a dû affecter l'origine des religions. » L'auteur, du reste, ne prétend pas appliquer cette doctrine comme la clef unique à toutes les mythologies ou même à toute la mythologie indienne. Il n'y a pas de monopole exclusif dans la province des mythes. Mais il suffit d'observer la profonde impression que fait sur l'Hindou la personnalité et le caractère individuel pour reconnaître l'importance de la déification. « Les Borgias et les Catilinas sont dans l'Inde des représentants plus importants et plus saisissants des desseins du ciel que les ouragans et les tremblements de terre. » C'est cette forte impression même qui empêche l'Hindou de croire à un état perpétuel et unique après la mort ; c'est de là que sortent les doctrines de la transmigration et des continuelles renaissances. La conviction de M. Lyall est si solidement établie qu'il ne craint pas de conclure sur cette affirmation, propre à faire tressaillir plus d'un mythologue : « Les dieux actuels du polythéisme asiatique ont été pour la plupart des hommes » (108).

Une pensée aussi forte et aussi originale que celle de M. Lyall se reflète dans le style et lui donne une couleur spéciale. Nous devons remercier le traducteur d'en avoir conservé la saveur et de n'avoir pas sacrifié à une vaine et

trop facile élégance. La langue de l'auteur est riche d'expressions hardies, d'images pittoresques et frappantes, de comparaisons familières qui saisissent par leur contraste avec l'élévation des idées. Le traducteur a un double titre à notre reconnaissance pour nous avoir fait connaître le penseur et l'écrivain, tous deux d'une égale originalité.

Sylvain Lévi.

Mythologie de la Grèce antique, par P. Decharme, doyen de la Faculté des lettres de Nancy. Seconde édition revue et corrigée, 1 vol. in-8, Paris, Garnier, 1886.

M. Decharme n'est pas de ceux qui jettent leur prose aux quatre vents de la publicité ; la *stampomanie* n'est pas son fait. Il appartient à la race des écrivains, chaque jour plus rares, qui mûrissent leur pensée pendant plusieurs années, qui travaillent patiemment à un ouvrage de longue haleine et consentent à ne pas faire gémir la presse, jusqu'à ce qu'ils lui confient d'un coup un volume gr. in-8, de 700 pages. Personne n'a mis plus de suite dans ses études que M. Decharme. En 1869, il rapportait de l'École d'Athènes une belle thèse sur *les Muses*. Depuis, il n'a pas cessé de diriger vers la mythologie ses lectures et ses méditations, et les aimables divinités qu'il avait choisies pour patronnes au début de sa carrière l'ont bien servi; il a le droit de dire : *Me dulces ante omnia Musæ acceperunt*. La *Mythologie de la Grèce antique*, qu'il publia en 1879, lui a valu un prix de l'Académie française; c'est avec le témoignage de cette haute approbation, imprimé sur la couverture, que se présente aujourd'hui la seconde édition du livre. La *Revue* n'a jamais rendu compte de la première; comment l'aurait-elle fait, si en 1879 elle n'était pas née? Il n'est donc pas inutile d'exposer en quelques mots le but que s'est proposé l'auteur. Par la Grèce antique, M. Decharme entend la Grèce jeune, florissante et libre, la Grèce d'Homère et de Périclès. Au temps des conquêtes macédoniennes, la religion des Hellènes a été altérée par une foule d'éléments étrangers, empruntés aux nations de l'Asie et de l'Afrique. Plus tard, les Alexandrins en ont faussé l'esprit par des interprétations arbitraires, par des additions où ils mettaient les idées de leur siècle et où le sens des mythes était de plus en plus méconnu. Les Romains ont encore augmenté la confusion en identifiant les dieux de l'Italie à ceux de la Grèce. Enfin les attaques dirigées contre le paganisme par les philosophes et par les chrétiens, qui le condamnaient au nom de la morale, l'ont obligé à se transformer de nouveau, et il a achevé dans cette évolution dernière de perdre la notion de son principe et de ses origines. Il s'agit pour le critique moderne de refaire en sens inverse le chemin qu'il a parcouru à travers les âges; il faut établir, dans la masse des documents qui nous viennent de l'antiquité, une clas-

sification rigoureuse fondée sur la chronologie et examiner dans chaque série ce qui lui est propre, ce qui la distingue de toutes les autres. C'est aux textes les plus anciens qu'il faut remonter pour connaître la mythologie des Hellènes. Une fois qu'on l'aura dépouillée des fictions parasites dont les générations postérieures l'ont surchargée, elle apparaîtra à nos yeux sous sa véritable forme.

Tel est le travail auquel s'est livré M. Decharme. Il ne se pique pas de donner sur chaque divinité tous les renseignements que les auteurs classiques nous ont transmis. Son livre n'est pas un dictionnaire, semblable à celui que publie en ce moment M. Roscher. Ses renvois sont d'une extrême sobriété. Il s'intéresse aux idées beaucoup plus qu'aux faits. Il apporte dans le choix de ses matériaux une critique si scrupuleuse, qu'il se tient en garde même contre les écrivains du ve siècle, sans s'interdire absolument de les consulter, et la raison qu'il donne de cette sévérité dans sa remarquable *Introduction*, a bien sa valeur. Les poètes lyriques, comme les poètes dramatiques, comme les historiens, arrangent la mythologie, les uns pour la rendre plus morale, les autres pour en tirer des effets propres à la scène, les derniers pour y retrouver la trace d'événements humains. C'est Homère, c'est Hésiode, ce sont les poètes cycliques et les auteurs d'hymmes, qui offrent sous la forme la plus sincère l'état primitif des mythes. A côté de ces documents littéraires, il faut placer les ouvrages des savants de l'antiquité, qui ont recueilli à titre d'information les légendes populaires conservées jusqu'à eux par la tradition orale; le témoignage d'un Apollodore ou d'un Pausanias ne peut pas être dédaigné. M. Decharme a donc cherché avant tout à classer ses sources d'après leurs dates.

Il y a encore un autre principe que la science moderne impose aux mythologues; si un grand nombre de légendes sont communes à toute la race hellénique, d'autres se sont développées, surtout dans telle ou telle partie de la Grèce, sans y avoir été exclusivement renfermées. Ainsi M. Decharme, après avoir passé en revue les divinités du ciel, de la mer et de la terre, qui recevaient un culte chez tous les peuples grecs, a dû examiner successivement, en parlant des héros, les légendes qu'avaient vu naître l'Attique, Thèbes, l'Étolie, la Thessalie, la Thrace, Corinthe, Argos, la Laconie, la Messénie et la Crète.

Dans un pareil ouvrage, le choix et la disposition des matériaux exigent une finesse d'esprit très exercée et un art très délicat. Néanmoins ce n'est qu'un jeu d'enfant, si on les compare à l'interprétation des mythes. Nous voilà aujourd'hui dans un bel embarras! Hier encore on pouvait croire sans trouble que la voie ouverte par Max Müller était la bonne. La grammaire comparée, disait-on après le maître, nous fournit un instrument qui manquait aux anciens, ses découvertes ont rétabli le lien qui rattache les unes aux autres les diverses branches de la race aryenne et que l'antiquité classique ne soupçonnait pas. Grâce à cette science nouvelle, nous pénétrons par delà Homère dans des âges reculés, qui jusqu'ici n'étaient que ténèbres; non seulement nous saisissons la pensée que les voiles du mythe nous dérobaient, mais nous la voyons naître et

grandir. Et, forts de cette idée que la mythologie est une *maladie du langage*, les disciples marchaient allègrement autour de la bannière, sur laquelle est inscrite la devise : *nomina numina*. Tout au plus y avait-il quelques discussions entre les partisans de la théorie solaire et ceux de la théorie météorologique. Voici qu'une nouvelle école vient de surgir, qui cherche à mettre le désordre dans les rangs des sanscritistes. Elle se rit des faibles résultats qu'ils ont atteints après trente ans d'études et nie qu'ils puissent en espérer de meilleurs. A ses yeux, les mythes grecs ne sont que des contes de sauvages, inventés à l'époque où la race était encore à l'état d'enfance ; on les retrouve chez des peuples qui n'ont jamais eu le moindre rapport avec les Aryens ; c'est donc une chimère de prétendre que les conceptions religieuses des Grecs se sont formées sous l'influence d'un langage primitif. La science doit établir une vaste enquête sur toute la surface du globe, enregistrer les traditions qu'elle recueillera, les rapprocher les unes des autres et ne pas chercher à expliquer ce qui n'a pas besoin d'explication.

M. Decharme est un esprit trop circonspect et trop indépendant pour accepter es yeux fermés toutes les conclusions des indianistes : « Le rôle des profanes qui ne sont pas initiés à la langue des Védas, dit-il, n'est pas de juger, mais d'attendre. Ce ne sont point les théories qui doivent servir à expliquer les faits ; ce sont les faits qui doivent aider à construire les théories. Or, que de faits mythologiques encore inexpliqués dans ce premier monument religieux de notre race, dont l'étude ne sera pas de longtemps épuisée ! Et si, de l'aveu même des indianistes, nous ne possédons pas encore aujourd'hui une traduction satisfaisante des Védas, qui pourrait douter que deux ou trois générations de savants suffiront à peine pour en résoudre tous les problèmes ? L'incertitude à laquelle la mythologie semble encore condamnée dans quelques-unes des applications de sa méthode doit inspirer à ceux qui traitent les mêmes questions, dans les limites plus restreintes de la Grèce, un sage esprit de réserve et une défiance vraiment scientifique, qui les empêche d'accepter comme définitifs des résultats provisoires, dont un avenir prochain démentira peut-être l'exactitude. »

On ne sera pas étonné, après cette déclaration, que M. Decharme hésite souvent entre les solutions diverses proposées par Max Müller et son école, et qu'il lui arrive, en désespoir de cause, de ne pas chercher ailleurs que dans les traditions grecques l'idée fondamentale d'un mythe. Hestia tire son nom d'un radical sanscrit, qui signifie à la fois *habiter* et *briller* ; quel est celui de ces deux sens qui a conduit les hommes à imaginer une divinité du foyer ? *Grammatici certant*... Athéna est-elle l'aurore, comme le veut Max Müller, ou faut-il, avec Schwartz, la considérer comme une personnification de l'éclair ? M. Decharme se prononce pour la seconde de ces opinions ; mais ce sont des documents grecs qui l'y déterminent, et il aurait pu arriver, avec leur seul secours, à une conclusion identique, quand bien même il n'y eût jamais eu de Védas ni d'indianistes.

D'autre part, M. Decharme est un esprit trop philosophique pour se borner aux constatations superficielles que préconisent les partisans du folk-lore. Ils n'avaient pas encore levé l'étendard de la révolte, lorsqu'a paru la première édition de son livre. Il est regrettable que, dans la seconde, il n'ait pas cru devoir juger les tendances de la nouvelle école. Son appréciation ne pourrait manquer d'être intéressante. Mais il n'aurait pas adhéré sans réserve, ou je me trompe fort, à la théorie que défend *Mélusine*. Ce n'est pas que M. Decharme méconnaisse l'utilité que présentent les traditions populaires pour l'interprétation des mythes antiques. En maint endroit, il a tiré parti des travaux de Schmidt, de Loukas, de Politis, sur les légendes de la Grèce moderne, mais « la critique, dit-il, n'a pu encore s'appliquer à distinguer, parmi ces fictions, celles qui sont relativement modernes ou celles qui ont obscurément cheminé d'une contrée à l'autre de l'Europe, de celles qui dérivent de plus haut. Dans l'état actuel de la question, la plus simple prudence nous impose de ne puiser qu'avec une extrême réserve à cette source attrayante de la tradition populaire. » En d'autres termes, M. Decharme veut savoir le pourquoi des choses, il demande un fil conducteur, qui lui permette de remonter jusqu'à l'origine des légendes et de démêler la part de raison qui s'y cache. Sa foi dans la valeur de la méthode philologique reste entière : « Comment n'être pas frappé des analogies que présente la poésie mythique de la Grèce avec celle de l'Inde, et peut-on raisonnablement soutenir que cette poésie ne dépend absolument en rien des origines communes à tous les peuples de race aryenne ?... Si le génie grec, en mythologie comme dans le reste, a eu une large part d'originalité qui ne saurait lui être contestée, il n'en est pas moins certain qu'en transformant tout à son image, il n'a pas tout créé et que la meilleure manière de rendre compte de quelques-unes de ses fables consiste à remonter, quand on le peut, par l'intermédiaire de la littérature sanscrite, jusqu'à la source plus ancienne dont elles dérivent. » C'est assez dire que les noms de Kuhn, de Müller, de Cox reviennent souvent dans la *Mythologie de la Grèce antique*. Frémis, ô Mélusine !

En donnant de son bel ouvrage une seconde édition, M. Decharme a mis à profit un grand nombre de travaux qui ont paru après la première, comme l'*Histoire de la Divination* de M. Bouché-Leclercq, les *Essais orientaux* de M. James Darmesteter les derniers fascicules du *Dictionnaire* de Daremberg et Saglio, etc..., Les thèses de M. Pottier ont fourni des corrections importantes pour les chapitres sur Charon, Thanatos et Hypnos. Quelques exemples feront comprendre au lecteur avec quel soin ce travail de revision a été exécuté. M. Decharme avait nié, d'après Parthey et Overbeck, que l'Égypte eût donné à la Grèce le culte de Zeus Ammon. Une des dernières études égyptologiques du regretté Lepsius l'a déterminé à revenir sur cette affirmation. Il ne croit plus que Héra soit une divinité pélasgique, il considère comme probable qu'elle dérive de la déesse de Samos, qui ne serait elle-même qu'une des formes de la grande déesse-mère de l'Asie, originaire de la Chaldée. Le nom du serpent Python, vaincu par

Apollon, ne vient pas de l'oracle Pytho, que l'on *consultait* (πυνθάνομαι) à Delphes ; c'est sans doute une métathèse du nom de Typhon, auquel il est associé dans un hymne homérique. M. Decharme ne conteste plus aussi énergiquement la parenté d'Atlas avec le Skambha indien et l'Irminsul teutonique, dont il avait cru devoir le distinguer, parce qu'Atlas soutient, non le poids du monde entier, mais seulement celui de la voûte céleste. La partie de cette seconde édition qui a été le plus remaniée, est le chapitre sur Hermès ; M. Decharme en a fait en réalité un chapitre nouveau. Le mythe d'Hermès a donné lieu, jusqu'à ce jour, à dix interprétations différentes, ni plus ni moins ; on conçoit l'embarras de l'auteur. Il avait d'abord adopté l'opinion de Max Müller, pour qui Hermès est le dieu du crépuscule. Il est aujourd'hui convaincu que Roscher a raison d'en faire le dieu du vent. Il lui a fallu, en conséquence, présenter sous un tout autre jour l'hymne homérique à Hermès, sur lequel repose son système. Je crains fort, pour ma part, que les adversaires de l'indianisme n'aient ici beau jeu. Malgré toute la réserve que s'est imposée M. Decharme, le contraste que présentent ses deux éditions est assez piquant : « Si Hermès n'est autre chose que le crépuscule, on comprend comment, dans le langage mythique, il était l'inventeur de la lyre. Le crépuscule qui précède le lever de l'astre du jour est celui qui découvre, pour ainsi dire, les germes de la lumière ; c'est Hermès essayant les premières notes de l'instrument divin, qui bientôt, sous les mains de Phœbos, éclatera en accents plus merveilleux encore » (1879). « L'invention de la lyre est un fait légendaire des plus importants et qui correspond à la nature originaire d'Hermès. Dans toutes les mythologies, les dieux du vent sont représentés comme des chanteurs et des musiciens... L'assimilation des bruits harmonieux des vents aux sons de la voix humaine ou des instruments de musique suffit à expliquer ces diverses traditions... » (1886).

Les théories des mythologues rappellent un peu le kaléidoscope : Littré le définit, un « instrument de physique qui, garni de petits fragments de diverses couleurs, montre à chaque mouvement des combinaisons toujours variées et toujours agréables. » Prenez quelques textes d'Homère, et secouez-les un moment : voici un Hermès qui est, à n'en pas douter, le dieu du crépuscule. Donnez un nouveau tour de main. Dans ces mêmes textes, ne reconnaissez-vous pas le dieu du vent ?

M. Decharme n'a pas voulu que son livre fût un répertoire de bibliographie. Il a si bien posé et circonscrit son sujet, si nettement défini sa méthode, qu'on hésite avant de lui reprocher des omissions. Il prévient ses lecteurs qu'il n'écrit pas pour les archéologues ; en conséquence, il reproduit un grand nombre de monuments antiques sans en indiquer la date et la provenance. Il est donc inutile de lui adresser à ce sujet des critiques de détail. Mais c'est ici le principe qui me paraît contestable. Quelque confiance que l'on ait dans la méthode de M. Decharme, on serait parfois bien aise de savoir où ont été trouvées les œuvres d'art qu'il met sous nos yeux, quelle date au moins approximative on peut leur

assigner, de quelle collection elles font partie et quel est, de tous les savants qui les ont décrites, celui qui en a donné la meilleure explication. Quelques notes très sommaires, au bas des pages, suffiraient pour satisfaire cette légitime curiosité. Peut-être aussi, à la place de M. Decharme, écarterais-je quelques figures d'un style lourd et épais, qui sentent l'art romain ; elles produisent un effet fâcheux à côté des métopes de Sélinonte et des vases peints. Dans un pareil sujet, ce n'est pas assez que les figures ne soient pas en désaccord avec les mythes ; je leur demanderais encore ce même caractère naïf, qui fait, avec raison aux yeux de M. Decharme, le prix des poètes les plus anciens. Il me semble qu'il y aurait ainsi plus d'harmonie entre le texte et les gravures[1]. Les témérités dont l'archéologie est coutumière ont sans doute inspiré à M. Decharme la défiance qu'il lui témoigne. Cependant, il y a telle dissertation archéologique d'où il aurait pu tirer, tout en restant strictement dans les limites qu'il s'est tracées, des renseignements utiles, comme, par exemple, la thèse de M. Jules Martha sur *les Néréides*. Pourquoi, citant les articles de François Lenormant sur *Bendis* et sur les *Cabires*, M. Decharme ne citerait-il pas celui que le même écrivain a consacré à *Démèter* ?

Quiconque s'intéresse aux études mythologiques et désire en connaître les derniers progrès, doit lire l'ouvrage de M. Decharme. Nous n'en avons pas un seul dans notre langue, qui puisse lui être comparé pour la profondeur des recherches, la sûreté de la méthode, la netteté de l'exposition, j'ajoute : et pour le charme du style; c'est aujourd'hui une rare aubaine de pouvoir s'instruire sur ces matières dans une prose qui a mérité le suffrage de l'Académie rançaise ; car, si nous n'y prenons garde, l'histoire des religions parlera bientôt un jargon, auprès duquel celui des philosophes paraîtra du cristal de roche

GEORGES LAFAYE.

La religion à Rome sous les Sévères, par JEAN REVILLE. 1 vol. in-8, Paris, Leroux, 1886. (Thèse de doctorat présentée à la Faculté de théologie protestante de Paris.)

L'époque des Sévères, c'est-à-dire cette période qui s'étend de l'an 193 à l'an 235 ap. J. C., a pour l'histoire des religions cet intérêt particulier, qu'elle marque une transition entre le paganisme et le christianisme. C'est dans cet intervalle, que les deux ennemis rassemblent leurs forces pour la lutte suprême. L'esprit antique s'est éteint, ou peu s'en faut; les princes qui gouvernent le

1) V. une figure mal placée p. 176.

monde sont des Orientaux, qui ne se soucient même pas de passer pour des Romains, et qui favorisent ouvertement les croyances de leur pays d'origine. Tout indique que le monde traverse une crise, d'où la foi nouvelle doit sortir triomphante. En choisissant pour sujet de sa thèse la religion à Rome sous les Sévères, M. Jean Réville a écarté volontairement l'un des deux rivaux, qui sont alors en présence ; il a concentré toute son attention sur le paganisme ; il s'est borné à rechercher comment les anciens cultes, s'étant reconnus incapables de combattre isolément contre l'Église, se sont rapprochés les uns des autres pour se prêter un mutuel secours au milieu du danger commun. Le système auquel cette tentative a donné naissance, est ce que l'on appelle le syncrétisme, et c'est là en définitive le véritable champ d'étude, dans lequel l'auteur s'est enfermé. Il s'agissait d'abord de passer en revue les différents cultes païens, qui sont entrés dans la ligue ; d'autre part il fallait exposer les combinaisons imaginées par les philosophes, pour grouper les éléments de cette religion universelle. En d'autres termes, le livre comportait à la fois un tableau et une histoire, et c'est en effet ainsi que M. Réville l'a conçu.

Énumérer les cultes païens qui subsistaient dans l'Empire au IIIe siècle serait une tâche énorme. La difficulté semble d'autant plus grande, que ceux des provinces occidentales nous sont encore fort mal connus. On ne saurait assurément les négliger, car il n'est pas douteux qu'en Espagne, en Gaule, en Germanie ils ont pris part à l'effort général, et qu'une religion, qui a trouvé ses derniers défenseurs dans les habitants des villages, les *pagani*, n'a pas dû dédaigner le secours des dieux, qui étaient restés populaires parmi les nations soumises. Mais ces cultes occidentaux, qui tinrent jusqu'au bout, comme l'attestent les inscriptions, dans les contrées où ils avaient pris naissance, n'eurent jamais de tendances universalistes. Au contraire les cultes de l'Orient, serrés autour du paganisme gréco-romain, engagèrent la lutte avec les fidèles du Christ dans toute l'étendue de l'Empire ; ils ont en tout lieu fait partie intégrante du syncrétisme et ils sont à peu près les seuls qui dans la capitale aient été admis au combat. Mithra et les dieux alexandrins conduisent la phalange. Puis viennent les divinités de la Phrygie, la Grande-Mère, Attis, Bellone, les divinités syro-phéniciennes, les Baals, la Déesse syrienne, la Déesse céleste de Carthage, etc. Les causes de leur popularité inouïe sont manifestes pour quiconque a pratiqué les écrivains profanes du temps de l'Empire. C'est le goût du surnaturel, qui passionne même les esprits les plus distingués et les plus cultivés ; c'est le besoin de condenser les croyances humaines et de les ramener autant que possible à l'unité ; c'est l'espoir dans une seconde vie plus heureuse que celle d'ici-bas ; c'est enfin le sentiment profond de notre indignité morale, qui pousse les âmes faibles à chercher dans l'ascétisme une expiation de fautes imaginaires. M. Réville développe ces idées avec une netteté et une méthode parfaites. On éprouve en lisant sa première partie la satisfaction très vive de sentir qu'on est entre les mains d'un

guide sûr et sagace, qui ne laissera rien passer d'important sans le signaler, qui sait où il va et quel est le meilleur chemin à suivre pour parvenir au but. Il y a peu d'ouvrages qui exigent plus d'art dans la composition qu'un tableau. M. Réville a mis dans le sien beaucoup d'ordre et de lumière. Le défaut du genre, c'est qu'on y est perpétuellement dans l'alternative d'en dire trop ou de n'en pas dire assez. Si j'avais une critique à adresser à M. Réville, peut-être lui reprocherais-je d'avoir été trop consciencieux. Les cultes païens, que le syncrétisme a réunis en faisceau au commencement du IIIe siècle, ne diffèrent pas sensiblement à cette époque de ce qu'ils étaient sous les Césars ou sous les Antonins, ou du moins ces différences, à défaut d'un nombre suffisant de documents littéraires, sont bien difficiles à saisir. Peut-être eût-il mieux valu les accuser avec force là où elles apparaissent, et passer plus rapidement sur le reste. M. Réville a compris lui-même la nécessité de se borner dans son analyse; c'est ainsi qu'à propos du culte de Mithra (p. 99) il renonce à « entrer dans un examen détaillé des épreuves et des grades par lesquels passaient les adorateurs de ce dieu. » Non seulement on ne lui en veut pas d'écarter ce vaste sujet, mais on serait assez disposé à lui demander d'autres sacrifices. Ce n'est là au surplus qu'une question de mesure. Ce qui n'est pas discutable, c'est le soin avec lequel M. Réville a dépouillé les ouvrages les mieux faits et les plus récents, qui pouvaient l'éclairer sur chacun des cultes orientaux répandus dans l'empire romain. Il s'en est servi avec goût, sans se dispenser de recourir lui-même aux textes originaux; son chapitre sur Mithra, pour n'en pas citer d'autre, est, au point de vue critique, un excellent résumé des travaux antérieurs; mais combien sa sévérité pour les visions de Lajard (p. 89) paraît encore indulgente!

La seconde partie du livre est neuve et habilement présentée. M. Réville compte dans l'histoire des Sévères trois tentatives syncrétistes. D'abord Philostrate cherche à réformer le paganisme en exploitant la réputation laissée par Apollonius de Tyane; dans la biographie qu'il consacre à ce personnage il en fait un type idéal de sagesse et de vertu, qu'il propose comme un modèle à l'humanité inquiète : Apollonius, sans rien détruire, aurait apporté l'ordre dans le paganisme; il en aurait rapproché tous les éléments pour les purifier et leur rendre la vie. Par malheur pour ce système, Philostrate est un païen superstitieux qui avec de hautes visées n'a pas su se défendre de la crédulité la plus vulgaire; il y a une disproportion choquante entre la noblesse de ses aspirations et la grossièreté de ses moyens; la philosophie néo-pythagoricienne dont il s'est fait le champion est condamnée à avorter. L'empereur Élagabal suit une autre voie; il transporte à Rome un Baal syrien, le dieu d'Émèse, El-Gabal, dont il a pris le nom. Dans le temple de cette divinité, nouvelle pour l'Occident, il réunit les emblèmes des autres cultes, le feu de Vesta, la pierre de la Grande Mère, le Palladium, les boucliers sacrés des Saliens, les pierres divines du temple de Diane à Laodicée. Par là il indique

clairement que la divinité qu'il présente au monde doit désormais prendre le pas sur celles qu'on adorait jusqu'alors; « avec Élagabal le syncrétisme se constitue en monarchie absolue à l'orientale, tandis qu'avec les réformateurs néo-pythagoriciens il formait comme une fédération de tous les cultes autour d'un drapeau commun. » Enfin Alexandre Sévère invente une sorte de syncrétisme éclectique, qui réunit dans une même adoration non seulement les dieux, mais encore les grands hommes, qui ont bien mérité de leurs semblables en contribuant au progrès de la civilisation, comme Abraham, Orphée, Alexandre le Grand, Cicéron, Virgile, Jésus-Christ ou Apollonius de Tyane. Il rassemble leurs images dans une des salles de son palais et son premier soin, au début de chaque journée, est d'aller rendre hommage à ce Panthéon d'un nouveau genre. Les combinaisons syncrétistes, qui ont été tentées successivement à l'époque des Sévères, reposent sur des principes très différents et il est assez malaisé de démêler au premier abord quel progrès elles ont fait faire à la religion païenne. On s'aperçoit néanmoins, en les étudiant de plus près, qu'elles ont abouti en somme à un monothéisme spiritualiste, conçu sous une forme plus ou moins vague. Il n'a jamais su se dégager complètement du culte des forces de la nature, qui remontait à l'origine même de la société antique, ou plutôt il a cherché son expression dernière dans le culte du soleil considéré comme le principe de la vie; il semble que le paganisme, se sentant faiblir, se soit retrempé dans sa propre source. Mais il n'en a pas moins subi au IIIe siècle des changements profonds. Il a en quelque sorte pris conscience de lui-même; il a fait un puissant effort vers l'unité; il a saisi le lien mystérieux qui rattachait les unes aux autres les croyances des diverses nations. Mais surtout le sentiment religieux s'est transformé; un autre idéal est entré dans l'âme humaine : la sainteté paraît désormais le but suprême de la vie d'ici-bas et la condition essentielle du bonheur dans la vie future. L'œuvre des syncrétistes n'a pas sauvé le paganisme; elle a seulement prolongé son existence, mais par des remèdes qui devaient le tuer plus sûrement encore que le mal. C'est en réalité pour le christianisme qu'ont travaillé les philosophes contemporains des Sévères. Ils lui ont préparé les voies; il est même probable qu'ils l'auraient accepté au même titre que les autres doctrines s'il n'avait repoussé tout compromis; et encore, malgré la ferme résolution qu'il avait prise de rester indépendant, il a été, à la suite d'une lente et sourde infiltration, pénétré par ce polythéisme de la dernière heure. « Ce n'est pas seulement le paganisme qui a opéré de l'extérieur la transformation de la société antique. Celle-ci s'est transformée par le libre développement des forces qui le faisaient vivre. Tandis que le paganisme se christianisait, le christianisme se paganisait. Un jour vint où les deux puissances furent assez rapprochées pour se confondre. De cette fusion est né le catholicisme. La réforme syncrétiste du paganisme, indépendamment de l'action exercée sur ce dernier par l'Église des trois premiers siècles, y a contribué autant que le christianisme proprement dit. »

Les vaincus, dans l'histoire, ont toujours eu tort; aussi l'écrivain qui apporte dans la revision de leur procès une sympathie intelligente a par là même beaucoup de chances de les bien juger. Ce qui fera pour tout esprit indépendant un des principaux attraits de l'ouvrage de M. Réville, c'est que l'auteur y témoigne partout pour les syncrétistes du IIIe siècle une indulgence compatissante, toujours prête à reconnaître, sous des erreurs qu'elle ne cherche pas à déguiser, des mobiles généreux et des pensées élevées. A vrai dire, il serait difficile de comprendre qu'on abordât avec d'autres dispositions l'examen d'une doctrine quelle qu'elle fût. La science ne peut, en interrogeant le passé, dépouiller cette bienveillance que l'homme doit à l'homme, sous peine d'être incomplète et de ne voir que la moitié de la vérité. Celui qui s'applique avec sa seule raison à l'étude des religions mortes ou vivantes ferait mieux de s'abstenir; car la part de sentiment, que chacune d'elles renferme, doit nécessairement lui échapper, et combien ce qui reste est peu de chose! M. Réville ne dissimule pas les superstitions mesquines d'un Philostrate, ou les folies d'un Élagabal; mais il se refuse à croire que chez eux elles aient été tout l'homme; en cherchant ce qui les a rachetées il fait preuve d'un esprit équitable et pénétrant. Le chapitre sur Apollonius de Tyane est à ce point de vue un des meilleurs de tout l'ouvrage. Il faut aussi louer M. Réville de ne pas négliger les points de comparaison que peuvent lui offrir les religions contemporaines; il y a aux rapprochements qu'elles suggèrent un danger, que tout le monde sent et sur lequel il est inutile d'insister. Mais si l'on a soin d'éviter les synthèses prématurées et les injustices de la polémique, rien n'est plus légitime et plus fécond. Ainsi quand M. Réville, à propos des religions qui pullulaient dans la Rome impériale, rappelle les cent quatre-vingt-six sectes qu'un recensement officiel de 1882 dénombrait en Angleterre, il nous aide singulièrement à nous faire une idée d'un état d'esprit que nous pourrions croire étranger à notre civilisation.

En général M. Réville a toujours eu recours aux meilleures éditions des textes classiques. On s'étonne qu'il ait dérogé quelquefois à cette habitude, par exemple lorsqu'il cite les traités philosophiques d'Apulée d'après l'édition de la collection Panckoucke, qui est dépouvue de toute valeur critique (p. 42, n. 4). Je me permettrai aussi de lui signaler quelques travaux qui mériteraient une mention spéciale dans ses notes; ainsi nul n'a mieux défini le caractère des *Pensées* de Marc-Aurèle, sur lequel M. Réville insiste avec raison (p. 2, 3 et suiv.) que M. Martha dans ses *Moralistes romains*; il aurait trouvé chez le même critique, dans une belle étude sur Sénèque, un chapitre tout à fait piquant sur les philosophes païens, qui jouaient le rôle de directeurs de conscience (p. 165). L'édition d'hymnes orphiques due à M. Miller, celle des oracles Sibyllins, qu'a publiée M. Alexandre, pourraient offrir un utile secours à la page 111 n. 1 et à la p. 139 n. 2. M. Réville cite, à propos des bétyles (p. 245, n. 3), un article de F. Lenormant sur-

Sol Elagabalus; il y a du même auteur, dans le *Dictionnaire des antiquités* de Daremberg et Saglio, un article *Baetylus*, qui est tout à fait remarquable. Mais ce sont là querelles d'humaniste, et M. Réville, me renvoyant à sa préface, me répondra que « le lecteur cultivé », pour lequel il écrit, s'en soucie médiocrement.

Georges Lafaye.

J. Wellhausen. — *Skizzen und Vorarbeiten.* Zweites Heft : *Die Composition des Hexateuchs.* Berlin, G. Reimer, 1885, 208 p. in-8. — Prix : 7 fr. 50.

Ce n'est point un nouveau travail que nous donne M. Wellhausen. La *Composition de l'Hexateuque* a déjà été publiée en trois articles dans les *Jahrbücher für Deutsche Theologie* de 1876 et 1877. L'auteur la réimprime aujourd'hui sans y rien changer, voulant rendre accessible à tous ceux qui ne possèdent pas la collection des *Jahrbücher*, une des études préliminaires qui ont servi de base à sa magistrale *Histoire d'Israël.* Nous ne pouvons que l'en remercier, car ce dernier livre trouve dans la présente publication un complément presque indispensable. Il ne faut pourtant pas que les lecteurs français se méprennent sur le sens du titre. Les mots « composition de l'Hexateuque » seraient avantageusement remplacés par « décomposition de l'Hexateuque. » Il ne s'agit point, en effet, — d'un mémoire sur la manière dont l'Hexateuque *a été* composé, sur l'origine et la nature des éléments divers qui s'y rencontrent, sur le mode et la date de leur réunion en un seul corps d'ouvrage. M. Wellhausen se borne à rechercher comment l'Hexateuque *est* composé, c'est-à-dire quels sont ces éléments de tendance et de nature variées dont une critique rigoureuse révèle l'existence sous l'apparente unité de l'ensemble. Il soumet donc les cinq livres dits mosaïques et le livre de Josué à une minutieuse et pénétrante analyse qui fait ressortir avec une remarquable clarté les analogies et les dissemblances des fragments successivement examinés. C'est un travail de dissection, de dissociation, pour parler comme les anatomistes, dont l'aspect est naturellement quelque peu ingrat, mais dont l'étude est des plus fructueuses. Les conclusions de M. Wellhausen sont connues, et la *Revue* en a plusieurs fois entretenu ses lecteurs. Il était d'un haut intérêt de savoir par quel chemin il y était arrivé. Le volume que nous annonçons donne ample satisfaction à cette légitime curiosité.

A. C.

Paul Sebillot. *Coutumes populaires de la Haute-Bretagne*, 1 vol. petit in-8, de VII et 376 p. Paris. Maisonneuve et Leclerc, 1886.

Légendes, croyances et superstitions de la mer. Première série. La mer et le rivage. 1 vol in-12, de XI et 363 p. Paris, Charpentier, 1886.

M. Sébilllot est infatigable. A peine avons-nous terminé l'un de ses livres que voici déjà le premier volume d'un nouvel ouvrage, et au moment même où il livrait à l'impression les deux publications que nous annonçons ci-dessus il entreprenait la direction d'un nouveau recueil mensuel, la *Revue des traditions populaires* dont nous avons déjà signalé l'apparition dans une chronique précédente (tome XIII, p. 233). Les livres du genre de ceux que publie M. Sébillot ne se prêtent guère à l'analyse ni à la discussion. Ce sont des provisions de matériaux classés sous différentes rubriques. On ne peut guère les faire connaître qu'en citant les titres des chapitres.

Les *Coutumes populaires de la Haute-Bretagne* forment le XXIe volume de la collection publiée par MM. Maisonneuve et Leclerc sous le titre : *Les littératures populaires de toutes les nations*. Les sept volumes déjà consacrés par le laborieux enquêteur à la tradition populaire de la Haute-Bretagne[1], n'ont pas épuisé la récolte que lui a fournie cette terre d'élection. Après les contes, les traditions, les légendes et les superstitions, il restait à recueillir les coutumes, les usages antiques conservés encore de nos jours, ce que l'on pourrait appeler la superstition dans la vie quotidienne. Suivant l'expression pittoresque de M. Sébillot lui-même, « il a pris l'homme à la naissance et, à travers les diverses phases de son existence, il l'a conduit jusqu'au cimetière ». La seconde partie du livre contient une sorte de calendrier des préjugés populaires ainsi que l'énumération des usages caractéristiques dans les fêtes, dans les travaux des champs et aux repas.

L'histoire des religions, sans doute, n'est pas aussi directement intéressée au nouveau livre de M. Sébillot qu'à ses deux volumes antérieurs sur les *Traditions et les superstitions de la Haute-Bretagne*. A chaque page l'auteur est obligé d'y renvoyer le lecteur désireux d'en savoir plus long sur les croyances des campagnards bretons. Il me semble néanmoins que l'historien des religions retirera un véritable profit de la lecture que nous lui présentons, non pas tant parce qu'il y fera connaissance de beaucoup de croyances ou de superstitions qui ne lui soient déjà familières, — ne fût-ce que par les travaux de M. Sébillot lui-même, — mais surtout parce qu'il y saisira sur le vif, à quel point les superstitions et les préjugés d'autrefois pénétraient la vie entière de ceux qui les avaient adoptés. Un livre comme celui de M. Sébillot nous fournit d'amples matériaux

1) *Contes populaires de la Haute-Bretagne*, 1 vol.; *Contes des paysans et pêcheurs*, 1 vol. ; *Contes des marins*, 1 vol. ; *Contes de terre et de mer, légendes de la Haute-Bretagne*, 1 vol. ; *Littérature orale de la Haute-Bretagne*, 1 vol. ; *Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne*, 2 vol.

pour faire la psychologie de l'homme tel qu'il était autrefois, de l'homme antérieur aux méthodes scientifiques, c'est-à-dire de l'homme vivant dans le surnaturel comme dans son élément naturel.

Il est fort intéressant de retrouver dans la Haute-Bretagne un grand nombre de superstitions qui ont régné chez les peuples de l'antiquité ou que les voyageurs constatent encore de nos jours chez des peuples sauvages, par exemple le massage de la tête chez les enfants nouveaux-nés (p. 14), la pratique des femmes qui, pour devenir fécondes, vont se frotter contre un saint (p. 6), les épingles enfoncées dans les jambes de certains saints par les filles qui veulent se marier (p. 97), l'usage de casser quelque objet aux noces pour assurer un heureux avenir aux mariés (p. 136), etc. Mais il est encore beaucoup plus intéressant d'étudier l'état intellectuel de ceux qui, à côté de nous, sous nos yeux, reproduisent les conceptions des choses et les croyances de l'époque où les légendes et les mythes se sont formés. La simple énumération des régions diverses et des époques différentes où l'on retrouve une même superstition, nous fait connaître combien il y a d'unité sous la variété infinie des développements de l'esprit humain. Mais la reconstitution de l'état d'esprit auquel correspondent les diverses espèces de superstitions, nous permet d'essayer une explication de leur origine, de rechercher les lois de leur formation et de contribuer ainsi à la psychologie historique de l'humanité.

Ce domaine commence seulement à être exploré. Pour en revenir au livre de M. Sébillot, qui dira pourquoi, dans la Haute-Bretagne, les belettes portent bonheur dans les maisons, tandis qu'en Basse-Bretagne c'est le contraire? (P. 275.) Il ne faudrait pas chercher à tout prix des raisons profondes pour expliquer mainte coutume dont l'origine est purement accidentelle. Aussi les vrais collectionneurs de traditions populaires s'abstiennent-ils soigneusement de rechercher des explications. Ils se bornent à enregistrer des contes ou des usages. Leurs ouvrages sont de véritables catalogues. Le recueil de M. Sébillot n'a pas la prétention d'être autre chose. C'est l'énumération précise, claire, simple, de toutes les coutumes qui l'ont frappé dans un pays qu'il connaît mieux que personne. Et cette simplicité même en fait le mérite.

Les *Légendes, Croyances et Superstitions de la Mer*, dont le premier volume vient de paraître, nous font sortir de la Haute-Bretagne, elles nous promènent à travers le vaste monde et à travers toutes les latitudes de la civilisation. Les superstitions de l'antiquité s'y trouvent mentionnées à côté de celles des peuples non civilisés de notre temps; mais les plus intéressantes sont encore celles de nos marins bretons. L'auteur les a recueillies directement et l'on s'aperçoit fort bien qu'il les conte avec plus de plaisir que les autres. Elles offrent, en outre, des garanties d'authenticité que ne présentent pas toujours les récits glanés de confiance dans les historiens de l'antiquité ou dans les aventures des voyageurs.

La mer a toujours été l'une des sources les plus fécondes de la mythologie.

Mais, sous la grande variété des détails, nous retrouvons encore ici de singulières analogies dans le fond même des légendes. Les traditions maritimes des primitifs se rapprochent de celles des civilisés ; dans le monde entier elles révèlent une espèce d'unité de conception.

JEAN RÉVILLE.

NOTE relative à l'article de M. *M.* sur les *Essais de mythologie et de philologie comparée* de M. J. van den Gheyn. (Tome XIII. p. 222 et suiv.)

Nous avons reçu de M. van den Gheyn une lettre contenant quelques observations relatives à la critique de son livre par M. *M.*, dans la précédente livraison de la *Revue de l'Histoire des Religions*. Nous donnons volontiers acte à l'auteur des réclamations suivantes :

1° La critique de M. *M.* porte uniquement sur les études mythologiques du livre et non sur ses éléments philologiques.

2° Les appréciations de M. *M.* diffèrent de celles qui ont été exprimées par M. Spiegel, dans la *Deutsche Litteraturzeitung* du 24 avril, et par M. Alfred Maury dans les *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. (Octobre-décembre 1885, p. 480 à 482.)

3° M. van den Gheyn ne condamne pas l'application de la méthode philologique à la mythologie, mais seulement l'exclusivisme des mythologues qu prétendent proscrire toute autre méthode.

4° Il nous prie de remarquer que ses conclusions sur le Mythe de Cerbère ont été trouvées indépendamment du travail de M. Decharme.

Nons profitons de cette occasion pour prier nos lecteurs d'excuser quelques fautes de noms propres qui se sont glissées dans l'article de M. *M.*. L'auteur, absent de Paris au moment où il a reçu les épreuves de son article, n'a pas pu les corriger.

(*Note de la rédaction.*)

CHRONIQUE

FRANCE

Leçons d'ouverture à la Section des sciences religieuses. — Nous avons reproduit plus haut la belle conférence de M. *Hartwig Derenbourg* sur la *Science des Religions et l'Islamisme,* par laquelle le sympathique professeur a inauguré le cours sur « l'Islamisme et les religions de l'Arabie » à l'École des Hautes-Études. Dans une précédente livraison nous avons déjà signalé la leçon d'ouverture de M. de Rosny sur les religions de l'Extrême-Orient. La *Revue internationale de l'enseignement,* dans ses numéros du 15 avril et du 15 mai, a publié deux autres leçons inaugurales, faites à la nouvelle Section des sciences religieuses, l'une de M. Ernest Havet, l'autre de M. Maurice Vernes.

La leçon de M. *Ernest Havet* n'est pas à proprement parler un discours d'ouverture. Elle n'était pas destinée à la publicité. Un sténographe qui se trouvait parmi les auditeurs de l'éminent professeur l'a recueillie. En la publiant telle qu'elle a été prononcée, la direction de la *Revue internationale de l'Enseignement* nous a offert l'occasion, non seulement d'apprendre à connaître le but que M. Havet se propose dans ses nouvelles fonctions, mais encore de constater une fois de plus le charme de sa parole et la distinction littéraire de son enseignement. Si, par son érudition en tout ce qui touche à l'antiquité classique, M. Havet est bien un fils du XIXe siècle, par son tour d'esprit et par la simplicité d'un langage élégant et clair, il est l'un des plus fidèles représentants du XVIIIe.

Comme de juste, le professeur s'est tout d'abord expliqué sur la raison du titre, nouveau et peut-être anormal, de son cours. Les mots *Histoire des Origines du Christianisme* semblent, en effet, convenir comme titre d'un livre ou d'un cours de semestre plutôt que comme dénomination d'une chaire spéciale. M. Havet s'est attaché à justifier la création de l'enseignement nouveau aussi bien que la nature particulière du titre. Il a rappelé la coïncidence entre l'introduction d'un enseignement spécial pour l'histoire de la Révolution française et l'institution d'une chaire pour l'Histoire des origines du christianisme. Cette dernière est, en réalité, l'histoire de la révolution chrétienne ; elle s'est détachée

par le même mouvement qui a détaché l'autre ; et chacune de ces révolutions est assez importante pour mériter d'être étudiée à part. Quelle que soit l'excellence des livres où leur histoire a été consignée, il faut encore l'action plus directe et plus vivante de l'enseignement oral, de la conférence, pour familiariser les esprits avec elles.

L'introduction de cette leçon se termine par la déclaration suivante dans laquelle M. Havet résume la signification qu'il faut attacher à l'apparition de son cours : « Je me suis assez expliqué maintenant sur la raison du titre de ce cours, et ayant écarté d'avance soigneusement l'esprit dogmatique et polémique, qu'on ne trouvera ni dans le fond de ces leçons ni dans l'accent du professeur, j'ai plus de liberté pour remercier le gouvernement, non plus pour moi, comme je l'ai fait tout à l'heure, mais pour tout le monde, pour tous ceux qui s'intéressent aux libres études, d'avoir affiché pour la première fois sur les murs de la Sorbonne l'histoire des origines du christianisme. C'est quelque chose de nouveau et de considérable, et le gouvernement a rendu servive en proclamant ainsi que tout appartient à l'étude, que rien ne se dérobe à la science, pas plus les religions que le reste, et que dans cet inventaire que fai l'esprit humain de toutes ses richesses et de tous ses matériaux, il ne reste pas de tiroir, pas de compartiment qui soit à jamais fermé et sur lequel on puisse prétendre mettre des scellés inviolables ! » (P. 350.)

M. Havet se propose d'étudier en détail dans son cours ce qu'il a traité pour le public dans les quatre volumes sur le *Christianisme et ses origines*. Toutefois, au lieu de commencer par l'hellénisme, il a préféré traiter d'abord la judaïsation du monde hellénique, en d'autres termes l'introduction du judaïsme dans la société païenne comme préparation à la propagande chrétienne.

La leçon d'ouverture de M. *Maurice Vernes*, au contraire, était bien dûment destinée à la publicité. Elle est intitulée : *Les abus de la méthode comparative dans l'histoire des religions en général et particulièrement dans l'étude des religions sémitiques*. (Tirage à part, in-8 de 31 p. ; Armand Colin, Paris.) C'est un véritable manifeste dans lequel l'auteur développe les idées qu'il a déjà énoncées dans un article de la *Revue critique* et auxquelles M. Goblet d'Alviella a répondu ici-même (tome XII, p. 170 et suiv.). Le but que poursuit M. Vernes est nettement exprimé dans le passage suivant que nous transcrivons littéralement afin de ne pas faire tort à la pensée de l'auteur : « Si la tâche d'hier a été d'obtenir pour l'histoire des religions la place qu'on lui refusait en invoquant des préjugés de différente nature, celle d'aujourd'hui est d'imposer à la branche d'études nouvellement reconnue les règles d'une sévère méthode, d'une rigoureuse discipline. Ayant fait jusqu'ici en tête de la petite armée des hiérographes — et cela non sans quelque succès, comme M. Goblet d'Alviella veut bien le reconnaître — fonction du capitaine qui préside au combat ou simplement du tambour ou du trompette qui bat ou sonne la charge, je pense rendre un nouveau et non moins signalé service à l'histoire des

religions en me reportant vers la troupe après le premier avantage obtenu et en y jouant cette fois-ci le rôle d'inspecteur ou plus modestement de sergent, j'allais presque dire de gendarme, qui vérifie la régularité de l'équipement, de la tenue et de la position et corrige impitoyablement tous les manquements à la règle. Loin qu'il y ait une contradiction entre le rôle que j'ai précédemment joué de porte-parole ou de héraut des revendications d'une science trop longtemps méconnue et celui de censeur vigilant que je prétends remplir en cet instant, je soutiens que je continue de travailler par là à la même cause avec le changement d'attitude que réclame le changement des circonstances (p. 7). »

La brochure de M. Vernes se divise en trois parties. Dans la première il stigmatise les principaux abus qui sont commis dans l'application de la méthode comparative à l'histoire des religions en général, savoir la manie de rechercher les origines, le classement artificiel des religions, la reconstitution d'arbres généalogiques des religions par la méthode comparative, et l'abus des clefs pour l'explication des religions. Dans la seconde partie il conteste l'exactitude de l'appellation « religions sémitiques » et montre que la religion d'Israël, à laquelle son cours sera particulièrement consacré, ne doit être expliquée ni par la Phénicie, ni par l'Assyrie, mais par elle-même. Enfin la troisième partie nous fait connaître les trois phases par lesquelles ont passé les études bibliques, la phase traditionnelle, la phase rationaliste et le phase de la méthode historique. Les diverses interprétations du récit d'après lequel Josué aurait fait massacrer les populations indigènes du pays de Chanaan servent d'illustration à la thèse précédente, et l'auteur termine par une justification de la méthode historique dont les Églises elles-mêmes s'accommodent de plus en plus.

La méthode préconisée par M. Vernes est définie par lui en ces termes : « Cataloguer les documents, les textes et les faits relatifs aux différentes religions, soumettre chacun d'eux, tour à tour, à ce que je voudrais appeler un *épluchage* rigoureux, les dater et les classer le mieux qu'il est possible, en un mot amasser des matériaux de bonne qualité scrupuleusement vérifiés, qui pourront servir ultérieurement à des constructions plus ou moins considérables, voilà le but que je prétends assigner à nos études en l'an 1886, voilà la méthode de travail que je veux m'imposer à moi-même dans le champ de mes recherches spéciales et que je prends la liberté de recommander à ceux qui cultivent d'autres domaines de l'histoire religieuse. » (P. 17.)

Ce sont là d'excellents conseils ; mais M. Vernes nous permettra bien de lui faire observer qu'ils ne sont pas précisément nouveaux. A lire sa leçon inaugurale comme à lire son article antérieur de la *Revue Critique*, il semble, en vérité, que jusqu'à présent ces règles élémentaires de la méthode historique moderne n'aient encore jamais été observées dans le domaine de l'histoire des religions. Il suffit cependant de lire les *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* d'Otfried Müller pour constater qu'en 1825 déjà cette méthode était

appliquée aux études mythologiques, et les éloges bien mérités que M. Vernes lui-même accorde à la traduction de la Bible de M. Reuss témoignent des remarquables résultats que cette même méthode a produits dans l'histoire de la religion des Israélites en particulier.

M. Vernes s'étonne de l'émotion que son article de la *Revue Critique* a causée parmi ceux qui se consacrent à l'histoire des religions. C'est son étonnement qui nous plonge dans la stupéfaction. Il ne semble pas se rendre compte de l'effet produit par les manifestations inattendues auxquelles il se livre volontiers, avec les meilleures intentions , sans doute, mais de façon à dérouter complètement ceux qui font campagne avec lui. Quand on a réclamé avec autant d'insistance et de persévérance l'introduction de l'histoire religieuse, à tous les degrés de l'enseignement public, on est mal venu à déclarer que l'histoire des religions est une science encore dans l'enfance (p. 16). Les sciences dans l'enfance n'ont aucun titre à réclamer leur place à tous les degrés de l'enseignement. En outre, et quoi que l'on puisse penser de leurs conclusions, il est inexact de qualifier de science encore dans l'enfance, celle qui a été illustrée par les Otfried Müller, les Preller, les Ewald, les Reuss, les Roth, les Lepsius... Mais à quoi bon les citer? M. Vernes les connaît mieux que personne, puisque dans la seconde édition française du *Manuel* de M. Tiele, il a ajouté, en tête de chaque chapitre, leurs noms et leurs principaux ouvrages avec des mentions souvent élogieuses.

La critique de M. Vernes est d'une exagération manifeste, qui en compromet la valeur. Il y a, sans doute, de singuliers abus dans l'histoire des religions comme dans toutes les sciences, en particulier dans celles qui s'appliquent aux documents, souvent obscurs, d'une haute antiquité. Mais il est inexact de prétendre que ces abus soient plus graves aujourd'hui qu'autrefois. Il y a, au contraire, aujourd'hui, dans l'étude de presque toutes les religions, une rigueur de méthode et une indépendance de jugement qui n'existaient guère dans les périodes antérieures.

Nous ne pouvons pas discuter ici toutes les assertions de M. Vernes. Il ne serait pas difficile, croyons-nous, de montrer que l'histoire comparative des religions a grandement contribué à la compréhension des religions particulières, et que, ne fût-ce que pour établir les faits extérieurs de l'histoire d'une religion (ce qui n'est, au bout du compte, que la première partie de notre tâche, puisque la seule connaissance des dates et des textes ne nous donnera jamais que le squelette des religions), il est indispensable de se faire une idée de l'évolution de cette religion. Qui dit « comprendre » dit relier un phénomène ou un événement à ses causes et à ses effets. Comprendre une religion, c'est en saisir l'origine et le développement interne. L'épluchage des documents que réclame M. Vernes n'a d'autre raison d'être que de nous mettre en état de comprendre ainsi la religion à laquelle ils ressortissent, et il ne peut être pratiqué avec succès que par ceux qui, après avoir établi leur conception de l'évolution

générale d'une religion sur les faits les mieux documentés, résolvent ensuite les questions critiques soulevées par les nombreux faits moins bien documentés, en se fondant justement sur leur conception générale de cette religion et de son évolution. M. Vernes lui-même n'agit pas autrement dans son interprétation du récit de Josué.

Nous craignons que M. Vernes n'ait témoigné, dans ses nouvelles fonctions d'inspecteur, d'une excessive sévérité, si ce n'est d'un peu de mauvaise humeur. Il ne nous en voudra pas d'exprimer franchement notre avis, avec tout le respect que nous inspirent son talent et sa science, puisqu'il a usé de la même liberté à l'égard de tous ses collègues en hiérographie.

Nouvelles diverses. — M. *Guimet*, directeur du Musée national des religions, est chargé de représenter le ministère de l'Instruction publique à la septième session du congrès international des Orientalistes qui doit se réunir à Vienne en septembre prochain.

M. *Frank Puaux*, directeur de la *Revue Chrétienne*, vient de trouver la correspondance d'un espion chargé par le gouvernement de Louis XIV de surveiller les protestants français réfugiés en Hollande. Cet individu avait si bien capté la confiance des réformés qu'il était admis dans l'intimité de leurs principaux conducteurs. Tous les projets auxquels il était initié, étaient dénoncés au gouvernement français. Cette correspondance, qui s'étend d'octobre 1685 jusqu'en août 1688, renferme des détails précis sur les moyens d'évasion des réformés, sur les tentatives faites pour maintenir le culte protestant, sur la vie intime des réfugiés. M. Puaux se propose de la publier très prochainement avec une préface et des notes.

La librairie Fischbacher met en vente, au prix de 60 francs, l'*Histoire de l'Etablissement du protestantisme en France, contenant l'histoire politique et religieuse de la nation depuis François Ier jusqu'à l'édit de Nantes*, par M. *L. Aguesse*, quatre volumes gr. in-8, de 600 à 830 pages chacun. Cette histoire est le fruit de vingt années de travail et la dernière œuvre d'un homme qui a consacré la plus grande partie de sa vie aux études historiques. M. Aguesse est mort en 1862.

MM. *Joseph* et *Hartwig Derenbourg* ont publié chez Leroux la reproduction phototypique et la traduction des *Inscriptions phéniciennes au temple de Seti à Abydos*. Ces inscriptions ne renferment rien de particulièrement remarquable. Cependant le déchiffrement des noms fournira peut-être quelques renseignements à l'histoire des religions; on sait, en effet, que les noms sémitiques sont souvent théophores.

M. *Decharme et les Cannophores.* — Dans la *Revue archéologique* d'avril-mai, M. Decharme propose une nouvelle explication de l'origine des cannophores dans le culte de la Mère des dieux. On admet généralement, depuis Visconti, que les roseaux portés par les cannophores, le 15 mars, dans les fêtes de la Mère des dieux et d'Attis, rappelaient les roseaux dans lesquels Attis s'é-

tait caché, après s'être mutilé. Cependant aucun texte ne confirme cette interprétation. M. Decharme signale deux passages du discours de l'empereur Julien sur la Mère des dieux qui semblent résoudre le problème dans un autre sens. Il y est dit que le jeune Attis « fut exposé pendant son enfance sur les bords du fleuve Gallus », et « qu'il fut sauvé des eaux par Cybèle. » Voilà pourquoi les Phrygiens d'après Hérodien (I. 11, 2) célébraient les fêtes de Cybèle et d'Attis sur les bords du fleuve Gallus.

ANGLETERRE.

L'article « Religions » dans l'Encyclopédie Britannique. — Nous avons déjà signalé l'article de M. Tiele sur les *Religions,* publié dans le dernier volume de l'*Encyclopédie Britannique.* Comme la grande publication anglaise n'est pas aisément accessible en dehors de l'Angleterre, nos lecteurs accueilleront, sans doute, avec satisfaction un résumé de ce remarquable travail.

Après avoir rappelé l'origine récente de l'histoire scientifique des religions et son importance pour la solution du problème philosophique de la nature de la religion, M. Tiele montre que cette histoire, pour être fructueuse, doit procéder par des études comparées, fondées sur un examen critique des documents de toute nature dans lesquels le souvenir des idées et des institutions religieuses s'est conservé. La science des religions doit fournir les éléments d'une classification généalogique et d'une classification morphologique des religions.

M. Tiele repousse l'application pure et simple d'une classification philologique dans la science des religions; car la thèse d'après laquelle la parenté des langues impliquerait la parenté des religions a besoin d'être prouvée; et elle ne pourrait l'être que par l'étude comparée des religions considérées en elles-mêmes. « Nous ne pouvons affirmer qu'une religion est mère d'une autre religion ou que les religions de deux nations, indépendantes l'une de l'autre, proviennent d'une source commune, que dans le cas où ces religions concordent par la doctrine, par le mode d'adoration, surtout par la conception des rapports entre Dieu et l'homme, entre le divin et l'humain, à tel point que cet accord ne puisse pas s'expliquer uniquement par la communauté des aspirations et des besoins de la nature humaine. Lorsque non seulement deux, mais plusieurs religions concordent ainsi, ou à peu près ainsi, nous obtenons une famille de religions. Il n'est pas possible d'aller plus loin actuellement. Les relations mutuelles des différentes familles ne peuvent pas encore être déterminées. » (P. 359.) M. Tiele s'arrête à la classification généalogique suivante, en reconnaissant toutefois qu'elle est susceptible de modifications sur plusieurs points :

1. *La famille des religions aryennes ou indo-germaniques*, comprenant les religions indo-perses, gréco-romaines, letto-slaves, norico-teutoniques et gaélo-kymriques, correspondant à autant de religions préhistoriques issues du tronc aryen primitif.

2. *Les religions sémitiques*, dont l'arbre généalogique est beaucoup moins bien établi, mais dans lesquelles on peut cependant distinguer avec une suffisante certitude le groupe méridional (arabique) et le groupe septentrional, du Tigre à la Méditerranée, avec les sous-groupes de l'Est et de l'Ouest. Le premier groupe aboutit au mahométisme, le second au judaïsme et au christianisme primitif.

3. *Les religions de l'Afrique*, comprenant le sous-sol animiste et magique de la religion égyptienne et les quatre groupes des religions nigritiennes (Coushites sur la côte du Nord-Est, Nigritienne proprement dite chez les nègres de l'intérieur et de l'Ouest, Cafre et Hottentote dans l'Afrique méridionale).

4. *Les religions du groupe Mongol ou patriarcal*, comprenant l'ancienne religion chinoise (dont le taoisme est probablement le dernier reste, tandis que le confucianisme fut une réforme), l'ancienne religion japonaise ou le sintauisme, les religions du groupe finnois. L'insuffisance des documents relatifs aux autres peuples de la même famille ethnique ne permet pas de faire rentrer avec certitude leurs religions dans ce quatrième groupe. (Turcs, Magyars, Tibétains, Birmans, Siamois, ainsi que les habitants primitifs de la Mésopotamie.)

5. *Les religions des aborigènes de l'Amérique.* La transition entre cette famille et la précédente est représentée par la religion des Esquimaux. Elle comprend : les religions des Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord, du Canada au golfe du Mexique; celles des Aztecs, de l'île Vancouver jusqu'au Nicaragua; celles des indigènes des Antilles (avec les Mayas du Yucatan, et les Natchez du Mississipi); celle des Muyscas ou Chibchas dans l'Amérique du Sud; celles des Quichuas, des Aimaras, etc. (les Incas du Pérou); celles des Caraïbes et des Arowaks. Enfin, il faut faire une place à part dans l'Amérique du Sud aux religions tout à fait primitives des indigènes du Brésil et des côtes méridionales.

6. *Les religions de la famille malaise et polynésienne*, comprenant les groupes polynésien, mélanésien, malais, et sans doute aussi les religions des Australiens, quoique ceux-ci ne soient pas de la même race que les Polynésiens.

L'étude véritablement scientifique des religions ne peut pas, toutefois, se passer d'une classification morphologique. M. Tiele rejette, avec M. Max Müller, les divisions anciennes en religions vraies et fausses, révélées et naturelles, nationales et individuelles, polythéistes, dualistes et monothéistes; mais il repousse également, comme contraire aux faits, surtout chez les peuples ayant déjà quelque civilisation, la classification de M. Max Müller, fondée sur la morphologie du langage. Celle qu'il adopte se rapproche cependant de celle que préconise le professeur Whitney, d'après lequel il faut distinguer les religions nationales et les religions individuelles (c'est-à-dire ayant eu un individu comme fondateur et comme inspirateur). M. Tiele préfère la distinction en religions de la nature et religions éthiques. Dans les premières, les principaux dieux sont des puissances de la nature (démons, esprits, divinités anthropo-

morphiques, etc.) Peu à peu, l'élément moral s'y introduit. Il s'y développe toujours plus, jusqu'à ce qu'il devienne prépondérant. Alors naissent les religions éthiques, dans lesquels les anciens éléments naturistes ne sont pas nécessairement supprimés, mais subordonnés. Ces deux classes fondamentales de religions se distinguent par des caractères opposés. Les religions de la nature sont polydémonistes ou polythéistes, tout au plus monolâtres; elles sont nationales plutôt que rattachées à une individualité; elles se développent d'une façon spontanée plutôt que par l'effort de la spéculation consciente; elles sont le produit de l'imagination plutôt que de la réflexion. Les religions éthiques, au contraire, sont toutes, au moins par tendance, monarchiennes, sinon monothéistes; elles donnent naissance à des associations religieuses, unies par la croyance commune à une doctrine de salut plutôt que par des traditions purement nationales, et organisées en vue de leur conservation et de leur propagande. Fondées par une individualité, développées souvent par un corps enseignant ou par un sacerdoce, elles sont considérées par leurs adhérents comme une révélation divine, et leur fondateur devient lui-même un être divin.

M. Tiele discute ensuite les subdivisions de ces deux groupes, spécialement celles des religions de la nature, d'après M. Pfleiderer, et celles des religions éthiques, d'après M. Kuenen. Ne pouvant pas citer l'article entier du savant historien, nous devons nous borner à reproduire ses conclusions telles qu'elles sont résumées dans la classification morphologique suivante :

I. Religions de la Nature.

A. Religions polydémonistes magiques sous l'influence de l'animisme.

(A cette classe appartiennent les religions des peuples dits sauvages ou non civilisés; il n'y a actuellement que des restes dégénérés de ce qu'elles étaient autrefois.)

B. Religions magiques plus développées ou organisées.
Polythéisme thérianthropique.

1. Inorganiques.

Le Kami-no-madsu du Japon.
Les religions non-aryennes (dravidiennes) de l'Inde, principalement au Dekkan.
Religions des Finnois et des Esthoniens.
Les anciennes religions de l'Arabie.
L'ancienne religion pélasgique.
Les anciennes religions italiotes.
La religion étrusque avant sa combinaison avec des éléments grecs (?).
Les anciennes religions slaves.

2. Organiques.

Les religions mi-civilisées de l'Amérique : Mayas, Natchez, Toltecs-Aztecs, Muyscas, Incas du Pérou.
L'ancienne religion de l'empire chinois.
L'ancienne religion babylonienne (chaldéenne).
Religion de l'Égypte.

C. Adoration d'êtres semblables à l'homme, mais doués d'une puissance surhumaine et déjà partiellement éthiques.

Polythéisme anthropomorphique.

L'ancienne religion védique (Inde).
La religion iranienne pré-zarathustrienne (Bactriane, Médie, Perse).
La religion néo-babylonienne et assyrienne.
Les religions des autres Sémites civilisés (Phénicie, Canaan, peuples araméens, peuples sabéens dans l'Arabie méridionale).
Les religions des Celtes, des Germains, des Hellènes et des Gréco-Romains.

II. Religions Éthiques.

A. Associations religieuses nationales nomistiques (nomothétiques).

Le taoisme et le confucianisme en Chine.
Le brahmanisme avec ses nombreuses sectes anciennes et modernes.
Le jaïnisme et le bouddhisme primitif.
Le mazdéisme (zarathustrianisme) avec ses sectes.
Le mosaïsme.
Le judaïsme.

B. Associations religieuses universalistes.

L'islamisme.
Le bouddhisme.
Le christianisme.

La dernière partie de l'article de M. Tiele contient un rapide aperçu du développement de la religion telle qu'il ressort de l'histoire des religions, pour montrer que la continuité du développement religieux se retrouve partout, dans les anciennes religions aussi bien que dans les modernes. De tout temps, les religions se sont propagées par l'influence d'une civilisation supérieure, par la conquête, par la colonisation ou le commerce, et par les missions. Une bibliographie sommaire clôt ce remarquable travail dont nous nous bornons à donner un résumé, sans entreprendre une discussion critique à laquelle l'auteur tout le premier reconnaît que ses conclusions peuvent donner prise, mais qui dépasserait singulièrement les limites assignées à notre chronique.

Le Mythe d'Osiris Unnefer. Le dernier volume des *Proceedings* de la *Society of Biblical Archæology*, renferme une remarquable étude de M. *Le Page Renouf* sur le mythe d'Osiris Unnefer. Le Manibog ou Michabou des Algonquins, c'est-à-dire le Grand-Lièvre, est généralement considéré comme une personnification de la lumière, une divinité de l'aurore. Les Algonquins lui attribuent la création du monde et l'origine de leur civilisation. D'où peut venir cette étrange personnification du soleil sous forme d'un lièvre? De nombreuses explications ont été proposées par les mythologues. M. Le Page Renouf en donne une, à son tour, fondée sur la mythologie et la philologie égyptiennes.

Osiris, dit-il, est universellement reconnu comme un dieu solaire. Or, dans le temple de Dendérah, de même que dans les illustrations ordinaires du CXLVI^e chapitre du Livre des Morts, on voit une divinité à tête de lièvre. A Dendérah, on trouve aussi une déesse à tête de lièvre, qui porte le nom d'Unnut. Nous savons que la cité d'Unnut était la métropole du 15e nome de la Haute-Égypte, celui du lièvre, *Un*. La divinité mâle, correspondant à Unnut, devait être *Un* ou *Unnu*. Aucune divinité de ce nom ne nous est connue, mais le nom Unnefer (ou mieux *Unnu-neferu*), joint à celui d'Osiris, nous révèle son existence antérieure. Le sens de « l'être bon », que l'on donne ordinairement à ce nom, est beaucoup trop abstrait pour être primitif. En prenant le sens originel de *nefer*, c'est-à-dire *beau*, M. Le Page Renouf établit qu'il faut traduire *Unnu-neferu* par *le beau lièvre*. Comment expliquer que ce nom ait été donné à Osiris ? La philologie va nous le dire. Il y a beaucoup de mots égyptiens dont la syllabe *Un* est l'élément principal. Cette syllabe a partout le sens primitif de : debout, se lever violemment. Le sens primitif de *Unnu* est par conséquent : le sauteur, le coureur. Le même mot a servi à désigner le soleil et le lièvre. De là la dénomination « beau lièvre », pour Osiris. Des phénomènes analogues se produisent dans toutes les langues.

M. A. Lang, dans l'*Academy* du 15 mai, fait observer assez justement que, même en admettant l'exactitude des déductions philologiques de M. Le Page Renouf, on ne s'explique pas comment le soleil a pu être qualifié de lièvre chez des peuples qui parlaient une langue entièrement différente de celle des anciens Égyptiens. L'explication philologique lui paraît insuffisante.

Publications récentes ou annoncées. — 1. M. *Whitley Stokes* se propose de publier dans les *Anecdota Oxoniensia* les vies de neuf saints irlandais : Patrick, Brigit, Colombeille, Senan, Finnen, Finnchu, Brenainn Mochua et Ciaran, d'après le manuscrit du duc de Devonshire, intitulé *Book of Lismore*. Ces saints, en particulier Brenainn, sont les héros de nombreuses légendes.

2. M. *Neubauer* publie le *Catalogue des manuscrits hébreux d'Oxford*. Au catalogue proprement dit il joint un atlas in-folio contenant un fac-similé des manuscrits dans presque tous les genres d'écriture hébraïque. Le livre et l'atlas sont indépendants l'un de l'autre, afin de rendre le catalogue plus accessible aux personnes de fortune modeste. La publication de M. Neubauer était impatiemment attendue par tous les hébraïsants.

3. La *Religious Tract Society* a fait paraître un excellent petit volume de de M. *A. H. Sayce* : *Assyria, its princes, priests and people*. Comme tous les ouvrages publiés par la Société, c'est un livre de vulgarisation, rédigé dans un esprit de haute déférence pour la Bible. Mais l'auteur, il faut le reconnaître, a su joindre une réelle indépendance de jugement à la connaissance approfondie du sujet, que personne ne lui contestera. Son livre peut être recommandé à toutes les personnes qui, sans se vouer à l'assyriologie, désirent néanmoins

connaître l'état actuel de ses progrès. Le chapitre de M. Sayce sur la religion assyrienne est particulièrement intéressant.

4. M. *P. H. Wicksteed* vient de traduire en anglais la seconde édition, revue et largement augmentée, de l'*Historisch-critisch Onderzoek*, de M. Kuenen, dont notre collaborateur, M. A. Carrière, a rendu compte dans la précédente livraison de cette revue (tome XIII, p. 206 et suiv.). Les lecteurs peu familiers avec le hollandais, pourront désormais étudier le beau travail de M. Kuenen dans une langue qui leur offrira moins de difficultés.

5. Rev. *H. W. Tucker. The English Church in other lands or the spiritual expansion of England* (Longmans, London). Ce volume fait partie d'une collection intitulée : *The Epochs of the Church*, qui présentera, dans une série d'ouvrages confiés à des auteurs indépendants les uns des autres, le résumé de l'histoire de l'Église chrétienne depuis ses origines jusqu'à nos jours. Le présent volume est consacré à l'histoire de l'Église d'Angleterre à l'étranger et dans les colonies anglaises. Il y a là de nombreux détails fort curieux ; l'ensemble est une œuvre nouvelle, exécutée avec sympathie pour l'Église d'Angleterre, mais sans étroitesse.

ALLEMAGNE

Leopold von Ranke. L'Allemagne a perdu, en la personne de Léopold de Ranke, le plus âgé, le plus célèbre et le plus universel de ses historiens. L'œuvre de Ranke est des plus considérables et l'influence de sa méthode historique a été encore plus considérable que son œuvre elle-même. Il a été le plus puissant initiateur de l'histoire purement objective, fondée sur l'étude critique des documents, traitée pour elle-même en dehors de tout système philosophique, impersonnelle et impassible. L'un des premiers, il a montré quel parti l'historien doit tirer des archives d'état et en général de tous les documents officiels ou privés qui n'étaient pas destinés à la publicité, et qui constituent le véritable dossier du passé. Actuellement, cette méthode de travail est universellement acceptée ; les grands progrès de la science historique au XIXe siècle n'ont pas d'autre cause.

M. de Ranke a eu d'autant plus de mérite à l'appliquer avec une impartialité universellement reconnue, que ses travaux ont porté de préférence sur des sujets et sur des périodes qui éveillent le plus les passions politiques et religieuses. La réformation, les papes des XVIe et XVIIe siècles, les différents pays de l'Europe pendant cette période si troublée, en un mot les origines de l'Europe moderne au lendemain du moyen age et de la renaissance, voilà le terrain qu'il a exploré avec le plus de sollicitude dans des ouvrages qui sont connus de tous. A la fin de sa longue carrière, toute entière vouée à l'étude, il entreprit une Histoire universelle, qu'il n'a pas pu terminer. Mais, quelque remarquable que soit cette œuvre gigantesque, ses principaux titres de gloire resteront toujours son *Histoire des papes au* XVIe *et au* XVIIe *siècles*, son *Histoire de l'Alle-*

lemagne au temps de la Réformation, son *Histoire des populations romaines et germaniques de 1494 à 1535*, son *Espagne sous Charles-Quint, Philippe II et Philippe III*. Qu'il soit permis à la *Revue de l'Histoire des Religions* de joindre son tribut d'hommages à ceux qui ont été rendus au Nestor des historiens modernes, en reconnaissance de tout ce qu'il a fait pour l'histoire de l'une des plus importantes révolutions religieuses qui se soient produites au sein de l'humanité.

Publications récentes. — 1. *Quæstiones Phaetonteæ* (Berlin, Weidmann, 1886, in-8 de IV et 82 p.). Sous ce titre, M. *G. Knaack* a publié un tirage à part des articles qu'il a insérés dans les *Philologische Untersuchungen* (de MM. A. Kiessling et U. v. Wilamowitz-Möllendorf), sur les phases diverses de la légende de Phaéton. M. Knaack a dégagé trois phases de la légende, celle d'Hésiode, celle d'Euripide et celle d'un poète alexandrin inconnu, qu'il a reconstituée d'après Ovide, Nonnus et Lucien.

2. M. *Richard Heinzel* a fait paraître chez Gerold's, à Vienne, une remarquable étude, intitulée *Ueber die Niebelungensage* (in-8 de 50 p.), dans laquelle il explique la combinaison du mythe de Siegfried et de la légende de Gunther par l'existence antérieure d'une troisième légende, indépendante des deux premières, celle du roi Godhmundr de Glæsisvellir. Les deux premières légendes, transportées en Scandinavie à une époque très ancienne, seraient revenues en Germanie sous la forme où nous les connaissons, au XIIIe siècle, et auraient été complétées au Xe siècle par la combinaison de souvenirs mythiques et de souvenirs relatifs à des personnages historiques. M. A. E. Schœnbach, dans la *Deutsche Litteraturzeitung*, du 8 mai, signale cette étude comme l'une des plus suggestives qui ait été écrite sur cette question si complexe.

3. *Indogermanischer Volksglaube*. Nous avons déjà mentionné cet ouvrage de l'un des plus célèbres mythologues de l'Allemagne et, en le signalant, nous avions observé que le point de vue de l'auteur nous paraissait être singulièrement exclusif et en tout cas beaucoup trop absolu. M. Max Rœdiger, dans le n° 19 de la *Deutsche Litteraturzeitung*, a prononcé un jugement analogue, mais plus sévère encore, sur le livre de M. *W. Schwarz* : « La thèse fondamentale de ce travail, dit-il, d'après laquelle le soleil, ou plutôt la lumière solaire se répandant au matin à travers les nuages, aurait été assimilée par les Indo-Germains à un arbre lumineux magique, n'est rien moins que prouvée. Il n'y a pas trace d'une semblable conception chez les Germains. » Et le critique réfute, avec toute l'autorité qui lui appartient, les arguments fantastiques de son auteur. M. Rœdiger n'hésite pas à déclarer que l'œuvre de M. Schwarz n'a pas de caractère scientifique.

4. M. *A. Weber* a publié, à la librairie Schade de Berlin, le deuxième volume du Catalogue des manuscrits sanscrits de la Bibliothèque de Berlin, comprenant les acquisitions faites depuis 1853, pour autant qu'elles appartiennent à la littérature brahmanique. La collection des manuscrits jaïnas de la Biblio-

thèque royale formera un troisième volume, terminé par les tables et l'index du tout.

5. L'éditeur de la *Bibliotheca Rabbinica*, M. *Aug. Wünsche* fait paraître à la librairie Schulze à Leipzig la traduction du Talmud de Babylone, du moins de tout ce qui, dans cette collection sacrée, appartient à l'hagada : *Der Babylonische Talmud* in seinen haggadischen Bestandtheilen, wortgetreu uebersetzt und durch Noten erläutert (un vol. gr. in-8, de XVI et 552 p.). Cette traduction, qui paraît fidèle, rendra les plus grands services à tous ceux qui, sans être initiés à la science rabbinique, ont néanmoins besoin de consulter le Talmud.

6. La seconde édition de la *Conciliengeschichte* de l'évêque Hefele, qui avait été interrompue après la publication du IVe volume, a été reprise par M. le professeur Al. Knöpfler. Le Ve volume, revu et considérablement augmenté (in-8, de XII et 1206 pages) a paru à Fribourg en Brisgau chez Herder, et l'on annonce la prochaine publication du VIe, comprenant les conciles entre les années 1250 et 1409.

HOLLANDE

Le temple principal de Babylone et de Borsippa d'après M. Tiele. — Notre éminent collaborateur, M. le professeur Tiele, de Leyde, a publié un tirage à part d'une communication qu'il a faite à l'Académie royale des sciences, en Hollande, sur les deux principaux temples de Babylone et de Borsippa d'après les inscriptions de Nebukadrezar. (*De hoofdtempel van Babel en die van Borsippa*, in-8, de 30 p. Amsterdam, 1886; voir les *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde*, 3e série, tome III.) M. Tiele, se fondant sur de meilleures traductions et sur une nouvelle interprétation de certains passages des inscriptions de Nebukadrezar, cherche à démontrer les deux thèses que voici : 1° On a tort de croire qu'il y avait trois temples principaux à Babylone et deux à Borsippa (interprétation de MM. Joh. Hemming et Friedr. Delitzsch); ce que l'on prend pour des temples distincts, ce sont différents sanctuaires d'un seul et même temple, à Babylone aussi bien qu'à Borsippa; 2° Il faut distinguer le sanctuaire appelé É-zida, qui occupait la place principale à Borsippa, et le sanctuaire du même nom qui formait une partie seulement du temple principal de Babylone. L'interprétation de M. Tiele concorde, sur ce point du moins, avec la description du temple de Zeus-Belos par Hérodote, que M. le professeur Sayce d'Oxford considère comme imaginaire. L'historien grec mentionne, en effet, l'existence de plusieurs sanctuaires dans l'enceinte du temple.

Une histoire Ecclésiastique de la Hongrie. M. *Carolus Szalay* a retrouvé en 1884 à la bibliothèque de l'Université de Leyde un manuscrit fort important, que l'on croyait perdu, sur l'histoire de l'Église de Hongrie : *Historia Hungarorum ecclesiastica inde ab exordio Novi Testamenti ad nostra usque tempora ex documentis partim editis, partim vero ineditis, fide dignis,*

collecta studio et labore Petri Bod, de Felsö-Csernaton, V.-D. Ministri M. Igeniensis et Synodi generalis reformatorum in Transsylvania notarii. L'auteur, Pierre Bod, qui avait fait une partie de ses études à Leyde, fut un ardent patriote et un défenseur des libertés religieuses de ses compatriotes au XVIIIe siècle. Une bonne partie des documents qu'il réunit à grand'peine sont aujourd'hui introuvables, en sorte qu'il y a un réel intérêt scientifique à publier son œuvre. L'éditeur Brill, à Leyde, consent à se charger de l'entreprise, avec le concours de M. le professeur *L.-W.-E. Rauwenhoff*, à condition qu'il groupe un nombre suffisant de souscripteurs pour couvrir uniquement les frais matériels de l'impression. L'ouvrage formera deux volumes in-4, de 800 pages chacun, qui seront vendus, reliés, au prix de 37 francs 50 centimes. On souscrit chez l'éditeur Brill à Leyde.

ITALIE

M. *Baldassare Labanca* a publié chez Erm. Lœscher à Turin la leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions, créé récemment à l'Université de Rome et dont il est le premier titulaire. Le titre énonce la thèse que l'auteur s'est efforcé de démontrer : *La Religione per le universitá e un problema, non un assioma* (in-12, de 25 p.). La religion ne doit entrer à l'université que comme un objet d'étude scientifique. Elle y est essentiellement du ressort de l'histoire. La tâche du professeur d'histoire des religions n'est pas de faire l'apologie de la religion ou de la combattre; il ne doit pas davantage faire de la théologie ou de la philosophie. Il doit faire l'étude critique des faits, l'analyse rigoureuse des différents documents religieux et de leur autorité. Pour juger avec impartialité les diverses religions, il faut tenir compte des conditions matérielles et morales qui régissent la vie de leurs adhérents. — Les difficultés sont grandes, car l'histoire des religions touche à tout. Aussi convient-il de se garder de synthèses aventureuses. Actuellement il faut se borner à l'analyse. Mais, même circonscrite de la sorte, la tâche de l'historien des religions est belle. Il apprend à connaître le développement naturel des religions; ses études lui enseignent la tolérance. Il collabore à l'œuvre de son siècle qui est, par excellence, le siècle de l'histoire.

M. *Emilio Serra Gropelli* a publié chez Lœscher à Rome un volume intitulé : *Teorica delle Religioni considerate nel rapporto etico* (gr. in-8, de 158 p.). Dans une courte préface l'auteur nous avertit que son livre n'est, à proprement parler, qu'une introduction à des études d'histoire religieuse sur le moyen âge. Mais, comme il n'est pas sûr de pouvoir les publier, il a jugé à propos d'en faire connaître quelques conclusions principales, tout en exposant ses idées sur la classification et l'évolution des religions en général. Après avoir dédaigneusement repoussé les classifications des philologues, parce qu'ils ne tiennent aucun compte du sentiment religieux individuel, il nous fait connaître la sienne, à laquelle on pourra faire tous les reproches, excepté celui de manquer de sim-

plicité. Il ne faut pas classer les religions par groupes, mais distinguer dans chaque religion deux tendances fondamentales, la tendance supérieure qui conçoit des dieux bienfaisants et aimables, la tendance inférieure qui donne naissance aux dieux malfaisants, cruels et sévères. Parmi les manifestations de la religion inférieure, le monachisme figure à côté des sacrifices humains. Nous conseillerions volontiers à M. Serra Gropelli de relire la leçon d'ouverture de M. Labanca et de s'arrêter particulièrement à la page 15 où il est dit que l'histoire des religions ne doit être ni polémique, ni théologique, ni philosophique.

DÉPOUILLEMENT DES TRAVAUX

DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 14 mai.* M. *Edm. Le Blant* donne la description d'un certain nombre d'objets qui ont été recueillis près de Ravenne dans la tombe d'un évêque lombard. Le corps de l'évêque était revêtu d'habits sacerdotaux et entouré d'objets précieux, tels que des vases sacrés et un manuscrit. Les vêtements et le manuscrit ont été dispersés par les paysans, auteurs de la trouvaille. Mais les plaques de la couverture du manuscrit ont été conservées. On y voit l'image de l'évêque et une femme portant sur un plateau un vase sacré en forme d'agneau ; à sa gauche on remarque une colombe portant une grappe de raisin, à sa droite une croix. Parmi les objets recueillis, les plus importants sont ceux qui représentent : le vase sacré en forme d'agneau avec une croix sur le front supporté par un plateau garni de douze gobelets, un évêque baptisant une femme par immersion, un Christ en forme de poisson flanqué de deux colombes sur lesquelles coulent des flots jaillissant d'une grappe de raisin, une ancre portant deux brebis sur ses branches, etc. Ces objets font partie des collections de M. de Rossi. — M. *Aug. Nicaise* présente quelques antiquités trouvées dans les départements de la Marne et de la Haute-Marne : un Sérapis, coiffé du modius, avec barbe et chevelure épaisses et frisées ; un beau buste d'Apollon et une terre-cuite représentant Minerve, avec l'égide et une coupe à la main.

Séance du 21 mai. M. *Bergaigne,* étudiant l'ordre de classement des hymnes du Rig-Véda, montre que le classement des hymnes par gradation de longueur, que l'on avait déjà observé à l'intérieur de chaque série, régit aussi la disposition des séries et des livres dans la collection. Il est amené à formuler les principes suivants : 1° Le Rig-Véda se composait primitivement de sept livres, qui se suivaient dans l'ordre croissant du nombre des hymnes contenus dans chacun (gradation ascendante) ; 2° dans chaque livre, les séries d'hymnes adressés à un même dieu ou écrits dans un même mètre se succèdent dans

1) Nous nous bornons à signaler les communications qui concernent l'histoire des religions.

l'ordre décroissant du nombre des hymnes qu'elles contiennent; 3° dans chaque série, les hymnes se suivent dans l'ordre décroissant du nombre de vers qui les composent ; 4° si deux hymnes qui se suivent ont le même nombre de vers, mais sont écrits dans des mètres différents, celui où se trouvent les vers les plus longs précède celui où se trouvent les vers les plus courts. — Il n'y a que fort peu d'exceptions à cette règle. Elle peut servir de principe pour distinguer les hymnes qui ont été ajoutés plus tard à la collection ou qui ont été l'objet d'interpolations. Ainsi M. Bergaigne estime que la collection primitive du Rig-Véda ne comprenait que les hymnes attribués à Gotama du premier livre et les livres II à VII. Tous les autres hymnes du Ier livre doivent être d'origine postérieure. M. Derenbourg observe à ce propos que le même principe de classement par ordre décroissant du nombre des chapitres a été suivi dans certaines parties du Pentateuque, dans le Coran et surtout dans la Mischnah.

Séance du 28 mai. M. *Derenbourg*, complétant les observations précédentes, donne quelques renseignements sur la division du Pentateuque en péricopes pour les lectures du sabbat. La Genèse formait douze péricopes ; l'Exode, onze ; le Lévitique, dix; les Nombres, neuf; le Deutéronome, huit. De nos jours, il est vrai, le livre des Nombres est divisé en dix péricopes, mais la neuvième et la dixième n'en faisaient qu'une à l'origine. Le Deutéronome, d'autre part, comporte onze divisions, mais sur ce nombre il y en a trois pour les fêtes du mois de tischri et qui sont hors cadre. — M. *Hauréau* a étudié les sermons publiés en 1708 sous le nom de Hildebert de Lavardin, archevêque de Tours au XIIIe siècle, par un de ses trop zélés admirateurs, dom Beaugendre. Sur les 141 sermons attribués à ce prélat, quatre seulement (peut-être huit) sont authentiques. Les autres sont de Pierre le Lombard, Pierre le Mangeur, Maurice de Sully, etc.. — M. *Holleaux*, membre de l'École française d'Athènes, est désigné par l'Académie pour recevoir la médaille que la Société centrale des architectes décerne chaque année à l'un des membres des Écoles d'Athènes ou de Rome. M. Holleaux a dirigé en 1885 et 1886 les fouilles sur l'emplacement du temple d'Apollon Ptoos en Béotie.

Séance du 18 juin. M. *Maspéro* adresse à l'Académie le procès-verbal du dépouillement des trois célèbres momies trouvées à Déïr-el-Bahari, dans une cachette où elles avaient été déposées par crainte de quelque profanation. En présence du khédive, de sir H. Drummond Wolff et de Nubar-Pacha, M. Maspéro a dégagé la momie de Ramsès II, le célèbre Sésostris. Les inscriptions tracées sur les bandelettes et sur les étoffes ne laissent aucun doute sur l'authenticité de la momie. Elle était cataloguée sous le n° 5223. Le n° 5229 a été reconnu pour la momie de Ramsès III. Voici, d'après le compte rendu du journal le *Temps*, la description de la momie de Ramsès II : « Malgré les altérations produites par le dessèchement des tissus, la momie debout, le buste émergeant des bandelettes qui couvrent encore en partie le reste du corps, les mains

posées sur la poitrine, la tête dressée et haute, le masque puissant et grave, a tout à fait grand air. La tête est allongée, relativement petite, les cheveux rares sur les tempes, plus épais sur la nuque, blanchis, mais devenus jaunes sous l'influence des préparations funéraires, le front peu développé, bas, le nez busqué, la tempe creuse, la pommette saillante, le menton fort, la bouche large, sans dents, la mâchoire puissante. Cette face de vieillard, avec une expression légèrement bestiale, garde un air de souveraine majesté. La poitrine est ample, les mains sont fines et encore rougies du henné qui servit à la suprême toilette du roi. »

II. Académie des Sciences morales et politiques. — *Séance du 12 juin.* Dans un mémoire sur les Bulgares, les Croisés français et Innocent III, M. *Sayous*, professeur à la Faculté des Lettres de Besançon, fait ressortir le rôle important des Bulgares à la fin de la quatrième croisade. Les croisés repoussèrent l'alliance que leur offrait le tsar Kalojean, malgré les instances d'Innocent III qui comprenait à merveille l'importance du concours de ce souverain belliqueux. Mal leur en prit. Les cavaliers de Kalojean, les Cumans, infligèrent une terrible défaite aux chevaliers français, à Andrinople, et la cause chrétienne fut irrémédiablement compromise.

III. Société de géographie. — *Séance du 21 mai.* M. *Aubry*, ingénieur des mines, rend compte de la mission dont il a été chargé, en 1883, par le ministère de l'Instruction publique, à l'effet d'explorer le royaume du Choa et le pays des Gallas. L'un des principaux inconvénients pour les étrangers qui se hasardent dans ces régions, c'est qu'ils sont considérés comme des dieux. On les croit tout-puissants. Ils sont invités à faire des miracles, à guérir instantanément les malades, à éteindre les incendies, à fabriquer instantanément des armes. Le roi Ménélick est favorable aux Européens ; mais son entourage nourrit à leur égard des sentiments tout différents.

L'*abondance des matières nous oblige à renvoyer à la prochaine livraison le* Dépouillement des périodiques *et la* Bibliographie.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME TREIZIÈME

ARTICLES DE FOND

Pages

Mythologie et Folklorisme. Les mythes de Kronos et de Psyché, par M. *Ch. Ploix* 1

De l'influence du démon de Socrate sur sa pensée religieuse, par M. *Eug. de Faye* 47

L'origine du mot Saturnus, par M. *Paul Regnaud* 70

De l'importance des actes de la pensée dans le bouddhisme, par M. *L. Feer* 74

Kouan-Ti, le dieu de la guerre chez les Chinois, par M. *C. Imbault-Huart*, vice-consul de France 129

De la complexité des mythes et des légendes, à propos des récentes controverses sur la méthode en mythologie comparée, par M. *Jean Réville* 169

Folk-Lore et Mythologie. —Réponse à M. Ch. Ploix, par M. *A. Lang*. 197

L'empereur Julien (1er article), par M. *Albert Réville* 265

La science des religions et l'Islamisme, deux conférences faites à l'ouverture du cours sur « l'Islamisme et les Religions de l'Arabie » à l'École des Hautes-Études (Section des Sciences religieuses), par M. *Hartwig Derenbourg* 293

L'œuvre d'Esdras, par M. *A. Kuenen* 334

MÉLANGES ET DOCUMENTS

La Fille aux bras coupés (versions russes et serbe), par M. *Léon Sichler* ..... 83 et 215

L'Hexateuque d'après M. Kuenen, par M. *A. Carrière* 206

REVUE DES LIVRES.

Pages

Antonio Penafiel. Nombres geograficos de Mexico (M. *de Charencey*). 97

Adolf Bastian. Die Seele indischer und hellenischer Philosophie in den Gespenstern moderner Geisterseherei (M. *Jean Réville*)..... 98

L. Sichler. Contes russes (M. *J. R.*)..... 100

B. Labanca. Il Cristianesimo primitivo (M. *G. Bonet-Maury*)..... 219

J. Van den Gheyn. Essais de mythologie et de philologie comparée (M. *M.*)..... 222

A. Bouché-Leclercq. Manuel des Institutions romaines (M. *N.*)..... 224

E. Duval. Trois relations de l'Escalade (M. *D. M.*)..... 228

Alfred Lyall. Études sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient (M. *Sylvain Lévi*)..... 359

Paul Decharme. Mythologie de la Grèce antique. Seconde édition, (M. *Georges Lafaye.*)..... 365

Jean Réville. La religion à Rome sous les Sévères (M. *Georges Lafaye*).

J. Wellhausen. Die Composition des Hexateuchs (M. *A. C.*)..... 370

Paul Sébillot. Coutumes populaires de la Haute-Bretagne. — Légendes, croyances et superstitions de la mer (M. *Jean Réville*)..... 376

Chroniques..... 102, 232 et 379

Dépouillements des périodiques..... 115, 247 et 394

Bibliographie..... 123 et 260

Le Gérant : Ernest LEROUX.

Angers, impr. et stér. A. Burdin et Cie, 4, rue Garnier.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUATORZIÈME

ANGERS, IMP. BURDIN ET Cie.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; P. DECHARME, doyen de la Faculté des lettres de Nancy ; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers ; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France ; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; E. STROEHLIN, professeur à l'Unive rsité de Genève ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

SEPTIÈME ANNÉE

TOME QUATORZIÈME

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1886

L'EMPEREUR JULIEN

(*Deuxième article* [1])

IV

Ce qui peut arriver de pire à un souverain, quand il possède de grandes qualités de chef d'État et de chef d'armée, c'est de mettre ces qualités et son pouvoir suprême non pas au service des intérêts généraux, permanents, purement politiques, de son empire, mais d'une idée fixe, d'une toquade, qui lui est personnelle, et dont la poursuite, même habilement menée, obscurcit les mérites qu'il se serait acquis devant ses contemporains et la postérité en se bornant à son rôle de gouvernant sage et actif. Julien était destiné à fournir un éclatant exemple de cette vérité.

L'empire romain était menacé par trois grandes causes de ruine : 1° les Barbares et la Perse qui assiégeaient ses frontières et qui y faisaient de continuelles trouées ; 2° l'affaiblissement administratif et fiscal, dont les origines remontaient déjà loin, et que la corruption des fonctionnaires, l'absence de contrôle sérieux et d'esprit public aggravaient tous les jours ; 3° l'exaspération des conflits religieux et théologiques qui divisaient l'empire en autant de partis irré-

[1]) Voir la précédente livraison de la *Revue de l'Histoire des Religions*, tome VIII, n° 3.

conciliables. Julien avait prouvé dans les Gaules qu'il était capable de tenir tête aux deux premiers éléments de dissolution. Le troisième était le plus ardu à combattre, en ce sens que l'énergie et le labeur assidu n'y pouvaient suffire. Si Julien eût été vraiment impartial dans le débat religieux, s'il s'en était tenu sincèrement aux termes de ses premières déclarations où il se posait simplement en protecteur de la liberté de conscience pour tous et de l'égalité religieuse de tous ses sujets, peut-être aurait-il réussi à pacifier une situation profondément troublée Mais, pour cela, il eût été nécessaire qu'il ne fût pas lui-même passionnément épris de l'un des principes en litige. Il lui aurait fallu une vertu surhumaine pour que, dans l'état d'esprit où il était, il ne succombât jamais à la tentation de mettre son immense pouvoir au service de sa passion religieuse. On peut même dire à son éloge qu'il se contraignit visiblement pour ne pas donner tout de suite un libre cours à ses ressentiments contre le christianisme sous toutes ses formes. Son règne, qui fut si court, fait aisément illusion à cet égard. Grâce à son activité dévorante, ce règne de vingt mois est plus rempli que tel autre règne de dix ans. Mais Gibbon a bien vu quand il a reconnu la pente glissante sur laquelle Julien se laissait entraîner et qui menait droit à une guerre civile et religieuse où l'empire pouvait sombrer.

Maître incontesté, Julien montra sur le trône impérial les mêmes vertus de gouvernement dont il avait fait preuve à Lutèce. Il commença par chasser de la cour tous les parasites, espions, coiffeurs, barbiers, échansons, cuisiniers, eunuques, histrions, officiers de parade, que le luxe oriental de ses prédécesseurs avait accumulés en rangs serrés et très dispendieux autour du trône. Sa table fut réduite à la plus grande simplicité. Pour la première fois, depuis longtemps, on vit l'empereur s'occuper lui-même, avec une infatigable assiduité, de toutes les affaires extérieures et intérieures de l'État. Il dédaigna d'assister régulièrement aux jeux du cirque. Il remit en honneur la décence et la chasteté par sa

conduite privée. Il donna l'exemple d'un complet renoncement aux parures coûteuses, naturellement imitées par tout ce qui tenait à la cour, qui pesaient d'un poids si lourd sur le trésor impérial. Peut-être même alla-t-il trop loin dans cette louable direction. Le palais de Constantinople prit l'apparence d'un grand désert ; le peuple habitué aux magnificences impériales, trouva que le nouvel empereur aimait un peu trop à imiter les philosophes cyniques, et Gibbon dit avec bon sens que Julien eût mieux fait d'éviter l'affectation de Diogène tout en repoussant celle de Darius [1].

En même temps, il fut relativement modéré dans la vindicte qu'il exerça sur les principaux auteurs des exactions et des crimes qui avaient souillé le règne précédent. Il fit montre d'un grand respect pour les anciennes formes républicaines, au point de donner publiquement la préséance aux deux nouveaux consuls qui venaient lui rendre hommage [2]. Cela rentrait bien dans son amour romantique des institutions du passé. Il se condamna lui-même à une amende pour avoir, contrairement à la loi, affranchi *motu proprio* un esclave au lieu et place d'un consul. Il élargit l'autorité du Sénat qu'une fiction légale avait transporté par moitié de Rome à Constantinople. Il tâcha de porter remède par de nombreux édits aux abus qui avaient presque entièrement ruiné l'organisation municipale dans les provinces [3]. Il voulut relever de leur décadence les vieilles cités grecques dont les noms rappe-

1) Ch. XXII, p. 492, vol. 2, éd. Bohn. — Comp. Libanius, *Orat. Parentalis*, 62, 84, 85, 88, — Julien, *le Misopôgon*. — Ammien Marc., XXII, 4. — Julien était revenu au port de la barbe, mais il la négligeait par principe, ce qui provoquait les railleries de ses ennemis. Le Misopôgon renferme à ce sujet un étrange passage où Julien lui-même se vante de sa barbe... et de la vermine qui l'habite ! Αὐτὸς προσέθεικα τὸν βαθύν τουτόν πώγωνα... ταῦτά τοὶ διαθέοντων (errant çà et là) ἀνέχομαι τῶν φθειρῶν (pediculorum), ὥσπερ ἐν λοχμῇ τῶν θηρίων. Ce trait en dit assez sur l'exagération affectée qui gâtait si vite les meilleures tendances de l'empereur néo-platonicien.

2) Amm. Marc., XXII, 7. — Mamertin, *Panegyr. Vet.*, II, qui était l'un des deux consuls, ne sait comment exalter assez dignement cet acte de déférence.

3) Libanius, *Orat. Parent.*, 71. — Amm. Marc., XXII, 9.

laient cette antiquité dont il était épris, non seulement Athènes, sa favorite, mais aussi Argos, Delphes, Élée, etc.[1]. Il aimait à parler en public, et il discourut souvent sur les affaires de l'État devant le Sénat de sa capitale[2]. Il aimait à juger, et il prit souvent la place de ses préteurs pour résoudre les différends privés ou prononcer dans les arrêts criminels, non sans donner, ajoutons-le, de fréquentes preuves de cette agitation fébrile, que Grégoire de Nazianze avait déjà reprochée, en l'exagérant, au jeune étudiant qu'il avait rencontré dans l'auditoire des professeurs d'Athènes[3].

C'est que, si Julien n'avait plus à craindre les caprices d'un tyran soupçonneux, l'arrière-pensée qu'il nourrissait depuis sa vingtième année hantait toujours son esprit, et la puissance impériale elle-même ne lui permettait pas de s'y abandonner librement. Il voulait restaurer le paganisme. Il était bien tard. L'Église, qui avait résisté aux assauts des Décius et des Dioclétien, était bien autrement forte, après un demi-siècle de libre propagande et de faveur impériale, qu'elle ne l'était encore à la fin du IIIe siècle. Lui déclarer ouvertement et brusquement la guerre, il n'y fallait pas songer. Il est d'ailleurs à présumer que Julien était encore sincère quand il déclarait qu'il voulait uniquement la ramener au droit commun, rétablir la liberté et l'égalité religieuses et faire régner partout la paix. Il n'ignorait pas que nombre de villes importantes, en Asie et en Europe, en Égypte et en Afrique, étaient christianisées, que l'administration, l'armée elle-même étaient remplies de chrétiens, que rien n'eût été plus dangereux pour lui que de fournir un pareil prétexte à l'officier ambitieux qui aurait trouvé dans une persécution nouvelle le moyen de provoquer un soulèvement capable d'embraser tout l'empire. La sagesse lui conseillait bien plutôt de ne toucher qu'avec d'extrêmes précautions à cet ordre, délicat entre tous, de sentiments, d'intérêts et de passions.

1) Comp. Julien, *Epist.* 35. — Mamertin, XI, 9.
2) Libanius, *Orat. Parent.*, 75, 76 sv. — Socrate, III, 1.
3) Ammien Marc., XXII, 10.

La question est bien plutôt de savoir jusqu'à quel point le rêve caressé par Julien n'anéantit pas, dans le jugement que nous avons à porter sur lui, l'impression éminemment favorable que nous laisserait aisément tout le reste de sa conduite politique. Il est difficile de se prononcer.

Ce qu'il est toutefois permis d'affirmer, c'est que Julien pouvait se faire illusion. L'expérience faite par Constantin montrait de quel poids l'exemple d'un empereur populaire et victorieux pesait sur les inclinations des esprits en matière religieuse. Quels progrès n'avait pas faits le christianisme depuis le jour où il fut généralement connu que l'empereur lui-même adhérait à la religion nouvelle et regardait avec une bienveillance particulière ceux qui se décidaient à l'adopter! Pourquoi l'exemple contraire n'aurait-il pas les mêmes effets en sens inverse? De plus, il s'en fallait bien que, malgré les efforts de Constantin et de Constance, la totalité de leurs sujets se fussent faits chrétiens. S'il y avait beaucoup de villes devenues en majorité chrétiennes, il y en avait aussi bien d'autres où le polythéisme était resté prépondérant. Les campagnes étaient, dans la plupart des provinces, à peine entamées. L'aristocratie romaine, de son côté, imitée très probablement par celle de Constantinople et d'autres grandes cités, se montrait en majeure partie récalcitrante à la foi chrétienne. L'esprit conservateur devait entrer pour beaucoup dans cette résistance à l'innovation religieuse, mais il s'y joignait chez beaucoup d'esprits cultivés la force que procure à un parti pris religieux l'alliance d'une philosophie qui élève ce parti pris à la hauteur d'une conviction raisonnée. N'était-ce pas l'expérience de Julien lui-même? Pourquoi devait-il renoncer à l'espoir de restaurer sa religion préférée en propageant la philosophie qui en était la brillante apologie? Enfin, puisant toujours dans ses impressions personnelles sa manière de comprendre la situation, il avait lieu de penser que l'engouement, à ses yeux parfaitement déraisonnable, qui avait valu tant de succès à « l'insanité galiléenne, » touchait à son terme. Le christianisme était loin d'avoir tenu

ses promesses. Le paradis terrestre était plus que jamais chimérique. Les conducteurs des chrétiens, les évêques, dont l'organisation, les pouvoirs, l'union avaient séduit Constantin, étaient divisés, en querelle sur les questions qu'ils jugeaient les plus importantes, ne parvenant ni à s'entendre, ni à se supporter, fatiguant leurs ouailles du bruit de leurs disputes haineuses, les ennuyant de leurs subtilités théologiques auxquelles les fidèles ne pouvaient plus rien comprendre. C'était tout autre chose avec le néo-platonisme qui, sans doute, en bien des points, était inaccessible aux intelligences vulgaires, mais qui se gardait bien d'excommunier les âmes simples, bornées à la bonne grosse religion des temps mythologiques. Au contraire, il avait pour elles des cadres tout tracés et d'inépuisables indulgences. Julien pouvait donc espérer que le dégoût, dont il était pénétré pour le christianisme et ses enseignements, ne tarderait pas à se généraliser et par conséquent à favoriser son œuvre de restauration.

Il n'oubliait qu'une chose, c'est que le fleuve de l'histoire ne remonte pas. A part quelques néo-platoniciens et quelques conservateurs des hautes classes, la masse restée païenne était bien plus sceptique et indifférente qu'autre chose. Les causes, remontant déjà loin, qui avaient jadis détaché tant d'esprits de la foi mythologique, n'avaient pas discontinué d'agir dans les couches profondes. La réaction en faveur de cette foi plus ou moins modifiée par la philosophie n'avait pas pénétré dans ces multitudes qui n'avaient plus confiance dans des institutions vieillies, auxquelles manquait toujours plus la sève qui fait vivre. Julien ne voyait pas qu'il allait épuiser son temps et ses forces dans la galvanisation d'un cadavre.

Disons enfin ce qui l'excuse et l'accuse à la fois. Assez vaniteux dès sa jeunesse, avec cet amour-propre que développe aisément la compression chez un jeune homme qui se sent de la valeur, mais qui se voit méconnu, contrarié, refoulé sur lui-même par un entourage hostile qu'il méprise, Julien avait

acquis une très haute idée de ses capacités. La dissimulation dont il avait contracté l'habitude avait dégénéré en une sournoiserie qu'il prenait pour une habileté suprême. Nous en donnerons plus d'une preuve [1]. Ses brillants succès en Occident, l'adresse avec laquelle il avait pendant plus de dix ans trompé tout le monde à la cour de son prédécesseur et ce prédécesseur lui-même, sa pointe audacieuse et parfaitement dirigée sur Constantinople, si bien conçue que la mort inattendue de Constance avait semblé lui ravir en partie la gloire d'une réussite infaillible, tout concourait à augmenter sa confiance en lui-même. Il pouvait croire qu'il n'y avait pas de difficultés dont il ne put venir à bout en joignant, comme il l'avait fait jusqu'alors, la prudence qui sait observer et attendre à l'activité qui ne laisse perdre ni une minute ni une occasion. Ses propres superstitions, ses divinations, ses visions extatiques le confirmaient dans l'idée qu'il était destiné par les dieux à jouer un grand rôle de restauration politique et religieuse. Il entreprit donc son « grand dessein » avec la conviction qu'il en viendrait à ses fins.

Il débuta par un édit qui rappelait celui de Constantin l'an 212 et que tous les amis de l'égalité religieuse ne peuvent qu'approuver. Il ordonnait la tolérance universelle, il retirait les privilèges contraires au droit commun que ses prédécesseurs avaient octroyés aux chrétiens et dont ceux-ci étaient loin d'avoir toujours fait un bon usage. Toutefois il entendait maintenir leur liberté de croyance et de culte. Il interdisait les dénominations injurieuses d'idolâtres et d'hérétiques. Il ordonnait la réouverture de tous les temples païens, dont beaucoup restaient fermés ou tombaient de vétusté, et la célébration régulière de tous les sacrifices traditionnels [2].

1) Déjà, quand il était en Gaule, il s'était débarrassé d'un chef allemand, Vadomair, dont les relations et les armements l'inquiétaient, par une ruse qui fait plus d'honneur à son adresse qu'à sa loyauté. Vadomair fut invité sous les dehors de l'amitié à prendre part à un festin. Il y vint sans soupçon, fut fait prisonnier au beau milieu de la fête et transféré au fin fond de l'Espagne (Amm. Marc., XXI, 4. — Zosime, 3).

2) Amm. Marc., XXII, 5. — Sozomène, V, 5.

En même temps il rappela de l'exil les évêques, orthodoxes et autres, qui avaient été bannis loin de leurs sièges par son prédécesseur. Les Donatistes, les Novatiens, les Eunomiens ; mais aussi les Athanasiens et Athanase lui-même furent l'objet de cette espèce d'amnistie. Non sans une bonne dose d'ironie, Julien fit venir en sa présence les principaux chefs de parti pour les exhorter à vivre désormais dans la concorde. Ammien Marcellin [1] ne cache pas que son secret espoir était de raviver le feu des disputes en mettant en face les uns des autres des adversaires dont il avait appris à connaître l'intransigeance.

Lui-même déploya la dévotion païenne la plus exaltée. Il eut dans son palais une chapelle impériale dédiée à son dieu favori, le soleil. Dans la théologie pratique du néo-platonisme, c'est le soleil qui est l'œuvre la plus directe, l'image la plus fidèle du grand Être invisible, principe inaccessible du monde, et c'est au soleil surtout que doivent s'adresser, comme au dieu suprême visible, les hommages et les offrandes des mortels. Tous les matins et tous les soirs, il sacrifiait au soleil. Mais il faisait aussi la part qui leur était due à la lune, aux étoiles, aux génies de la nuit et à ces « démons » en nombre indéfini auxquels le néo-platonisme ramenait volontiers le menu fretin des divinités inférieures de l'ancienne religion. Ses jardins et ses appartements étaient remplis de statues sacrées. Les jours de fête publique, il visitait scrupuleusement le temple du dieu ou de la déesse du jour et il excitait le peuple à imiter son zèle. Il avait rendu un nouveau lustre au titre impérial de *Pontifex Maximus*, et, bien loin d'en faire une simple étiquette, il affectait de remplir lui-même les plus humbles fonctions du sacerdoce, apportant le bois du sacrifice, allumant le feu, égorgeant la victime, plongeant ses mains sanglantes dans les entrailles des animaux immolés pour en arracher le cœur ou le foie et lire sur les viscères palpitants les signes annonciateurs de l'avenir.

1) XXII, 5.

Car il avait étudié l'haruspicine et l'extispicine. S'il se contentait pour lui-même du régime le plus austère, il croyait ne pouvoir exagérer le luxe de la table des dieux. Ce fut le seul genre de dépense excessive qu'il se permit. Il faisait venir de loin, à grands frais, des oiseaux d'espèces rares pour les immoler solennellement. Souvent il sacrifia plus de cent bœufs le même jour, et les railleurs exprimèrent la crainte, quand il partit pour la guerre de Perse, que s'il revenait victorieux, la race bovine ne disparût de l'empire. Par ses ordres, le même redoublement de sacrifices fut imité partout. Il alloua des sommes considérables pour restaurer les temples ruinés par le temps ou dépouillés par des mains chrétiennes. Une quantité de familles et de cités reprirent l'usage, qu'elles avaient négligé depuis longtemps, des sacrifices réguliers. Il faut entendre les accents dithyrambiques de Libanius. « Toutes les parties du monde célébrèrent le triomphe de la religion à ce ravissant spectacle des autels rallumés, des victimes saignantes, de l'encens fumant, des cortèges de prêtres et de devins officiant sans crainte et sans péril. Le bruit sacré des prières et des musiques s'entendait sur les plus hautes montagnes, et le même bœuf fournissait un sacrifice aux dieux et un repas à leurs joyeux adorateurs [1]. » Cette profusion de sacrifices coûteux fut blâmée par les païens eux-mêmes qui ne voyaient aucun mal à ce qu'on sacrifiât, mais qui, ne comprenant plus très bien pourquoi le sacrifice était agréable aux dieux, n'y voyant plus qu'un rite de pure forme, ne pouvaient concilier la prodigalité impériale avec les maximes de stricte économie dont Julien s'était fait une règle de conduite et de gouvernement [2].

1) Comp. Julien, Misopôgon. — Libanius, *Orat. Parent.*, 60. — Amm. Marcellin, XXII, 12. — Grég. de Naz., *Orat.* 4.

2) Amm. Marc., XXII, 12. Hostiarum sanguine plurimo aras crebritate nimia perfundebat, tauros aliquoties immolando centenos et innumeros varii pecoris greges, avesque candidas terra quæsitas et mari. — XXV, 4. Superstitiosus magis quam sacrorum legitimus observator, innumeras sine parcimona pecudes mactans; ut æstimaretur, si revertisset de Parthis, boves jam defuturos.

Julien connaissait très bien les raisons politiques dont le poids avait décidé son oncle Constantin à faire pencher la balance de ses faveurs au profit du christianisme. C'est l'organisation épiscopale qui l'avait ravi. Dans un moment où les ressorts officiels de l'empire étaient si relâchés, il avait trouvé fort habile d'étendre une main protectrice, directrice aussi, sur ce corps épiscopal répandu sur tout l'empire, qui ne ménagerait pas son dévouement au défenseur tout-puissant de la foi et qui lui fournirait dans toutes les provinces un état-major de lieutenants officieux, mais influents et sûrs. L'Église, au IVe siècle, de démocratique était devenue oligarchique, et Constantin s'était dit qu'en tenant l'épiscopat, qui n'avait pas encore de chef central reconnu, il tiendrait l'Église toute entière. Julien s'imagina qu'il pourrait obtenir un même résultat en centralisant dans sa personne, au nom du pontificat suprême, la surveillance et la discipline des nombreux sacerdoces païens répandus sur toute la surface de l'empire romain. En quoi il se faisait de grandes illusions, ne comprenant pas que l'épiscopat œcuménique s'était constitué sur la base du principe universaliste inhérent au principe chrétien, tandis que les sacerdoces polythéistes étaient, par essence, locaux et tout au plus régionaux. Ce caractère éminemment local ou régional des cultes polythéistes était même une des traditions du passé que le néo-platonisme avait trouvé moyen de justifier dans ses complaisantes théories. Mais ce n'est pas le seul cas où Julien, à coup sûr sans s'en douter, se montre déterminé par des idées et des faits dont il puise la notion dans le camp ennemi. La réalité est qu'il tâcha de constituer quelque chose comme un césaro-papisme païen. Il nomma des « vicaires » et il lança de véritables lettres pastorales. Il voulait que, dans chaque cité, le sacerdoce polythéiste se distinguât par la piété et la moralité de ses membres. Si leur conduite était blâmable, ils seraient réprimandés et, au besoin, déposés par le souverain pontife, c'est-à-dire par l'empereur. Il leur prescrivait des règles de modestie privée et de pompe extérieure, de résidence à l'intérieur

des temples, de régularité minutieuse dans la célébration des sacrifices, de pureté morale immaculée et de décence scrupuleuse en public. Il leur interdisait la fréquentation des cirques et des tavernes, les repas luxueux, les conversations déshonnêtes, les liaisons suspectes. Leurs bibliothèques devaient n'être ouvertes qu'à des livres sérieux d'histoire et de philosophie ; mais point de comédies, de contes licencieux, de satires et notamment point de livres épicuriens [1]. Les ouvrages de Pythagore, de Platon, des Stoïciens, qui enseignent l'existence des dieux, leur providence et leur justice rémunératrice, voilà ce qui doit faire leur lecture habituelle. Bien mieux encore. Il leur enjoint des choses dont les anciens sacerdoces du polythéisme n'avaient jamais eu la moindre idée. Il les charge de recommander à tous la pratique des vertus de bienveillance et d'hospitalité, il leur promet à cette fin, s'ils en ont besoin, les subsides du trésor public et leur annonce qu'il compte mettre sous leur direction les hospices qu'il se propose de créer dans chaque ville et où les pauvres, sans distinction de pays ou de religion, seront abrités et secourus. C'est au déploiement de leur charité, ajoutait-il, que les Galiléens avaient dû tant de succès [2].

Il n'est pas possible de coudre plus ingénuement un morceau de drap neuf au vieux manteau. Il eut à se plaindre du peu de zèle qu'il rencontra parmi ceux dont il voulait faire ses coopérateurs [3]. Mais il encouragea par tous les moyens ceux dont il croyait devoir récompenser la ferveur. Si Constance s'était entouré d'évêques et de théologiens, Julien, à sa cour, réserva les meilleurs postes aux poètes, aux rhéteurs, aux philosophes, et aussi aux devins qui partageaient ses prédilections. Rien ne lui était plus agréable que d'ap-

1) Comp. Julien, *Epist.* 49, 62, 63, et un *Fragment* où il raille la genèse mosaïque et prend la défense du culte relatif des images. L'épicurisme, au IVe siècle, n'avait plus aucune vogue.

2) Comp. les railleries que ces projets de Julien inspirent à Grégoire de Nazianze, *Orat.* III. — Sozomène, V, 15.

3) P. ex. Ὁρῶν οὖν ποηλὴν μὲν ὀλιγωρίαν ἡμῖν πρὸς τοὺς θεούς. *Epist.* 62.

prendre le retour à l'ancien culte de ceux qui l'avaient abjuré pour le nouveau. Lui-même disait[1] que lors même qu'il pourrait rendre chacun de ses sujets plus riche que Midas et chacune de ses villes plus grande que Babylone, il ne s'estimerait pas le bienfaiteur du genre humain s'il ne retirait pas son peuple de la révolte impie dont il se rendait coupable envers les dieux. Naturellement le nombre des « convertis » fut considérable, dès qu'il fut avéré que le chemin de la conversion était aussi celui des faveurs impériales. Julien dut même réprimer des excès de zèle ; car sa sagesse politique lui montrait les dangers d'une persécution déclarée. Il veut qu'on persuade les gens par le raisonnement, λόγῳ, non par les coups, les injures et les tourments[2]. Mais, en même temps, il avoue qu'il est bien décidé à favoriser les amis des dieux plutôt que leurs contempteurs. « Il tenait pour ami l'ami de Zeus et pour ennemi son ennemi ; » toutefois, avec cette nuance qu'il ne tenait pas tout à fait pour ennemi « celui qui n'était pas encore l'ami de Zeus, τὸν οὔπω Διὶ φίλον » car il ne repoussait pas ceux dont il espérait que le temps amènerait le changement, et il en désignait qui, d'abord, avaient refusé de se rendre et qui, plus tard, s'étaient agenouillés au pied des autels[3]. « Je défends, écrivait-il à Artabius[4], que l'on tue ou que l'on frappe injustement les Galiléens, j'entends qu'on ne leur fasse aucun mal ; mais je dis qu'il faut absolument honorer de préférence les hommes fidèles aux dieux ainsi que les villes animées des mêmes dispositions. » La ville de Pessinonte avait réclamé des subsides. C'était un des foyers du vieux culte de Cybèle et d'Attis, et ce culte avait grandement souffert de l'indifférence croissante, quand ce n'était pas de l'hostilité, des populations. Julien écrit au grand-prêtre de Galatie qu'il est disposé à

1) D'après Libanius, *Orat. Parent.*, 59.
Epist. 52.
3) Libanius, *Orat. Parent.*, 59.
4) *Epist.* 7.

secourir Pessinonte, mais à la condition qu'elle tâche de restaurer le culte de la mère des dieux. Autrement, il regrette d'avoir à le dire, elle encourra sa disgrâce, il ne saura comment lui venir en aide, et il cite à ce propos, en les altérant un peu, ces deux vers de l'*Odyssée*, X, 73-74 :

Οὐ γάρ μοι θέμις ἐστὶ κομιζέμεν ἢ ἐλεαίρειν
Ἄνδρας οἵ κε θεοῖσιν ἀπέχθωντ' ἀθανάτοισιν,

« il ne m'est pas permis d'accueillir ou de prendre en pitié les ennemis des dieux immortels[1]. »

Cela ressemble beaucoup au système suivi par Louis XIV dans les années qui précédèrent la révocation de l'édit de Nantes. C'est encore un trait de ressemblance que les marques de dédain suprême qu'il affectait de prodiguer à ses sujets dissidents. Le nom de *chrétien*, avec sa signification universaliste, en quelque sorte supranationale, lui était antipathique. Il se servait à dessein de la dénomination de *Galiléens*, qui avait à ses yeux l'avantage de rabaisser l'Église chrétienne au rang d'une secte mesquine, originaire d'une province obscure et conservant toujours la marque de la médiocrité. Le caractère supranational de l'Église, qui était aussi en fait celui de l'Empire, cette analogie, qui avait été relevée de bonne heure par des apologistes chrétiens et qui avait certainement frappé Constantin, se trouvait implicitement nié par cette dénomination affectée. C'est ainsi qu'il aime à stigmatiser la σκευωρία, la machination, τῶν Γαλιλαίων, la μωρία Γαλιλαίων, « qui a failli tout renverser, tandis que, par la grâce des dieux, nous sommes tous sauvés[2] ! »

Cette sournoiserie, que nous avons déjà signalée dans les petites manœuvres que lui soufflait son antichristianisme, se révèle encore dans les procédés dont il usait pour violenter doucement les sentiments de ses soldats chrétiens. Il avait déjà pu compter sur le formidable appétit de ses soldats gau-

1) *Epist.*, 59, *Ad. Arsac. Pont.* Comp. Sozom., V, 3.

2) Julien, dans Cyrill., II, 39. — *Epist.* 7. — Comp. aussi les plaintes de Grégoire de Nazianze, *Orat.* 3, sur ce changement de dénomination.

lois en laissant à leur disposition les hécatombes de bœufs gras que sa dévotion lui faisait immoler[1]. Ceux d'Orient étaient, paraît-il, moins ductiles sur le point de la religion. Pour ébranler leur constance, il se plaçait au moment des grands défilés au milieu de symboles et de simulacres païens, de telle sorte qu'on devait ou refuser au souverain l'hommage qui lui était dû ou saluer avec lui les emblèmes du polythéisme. Ou bien, quand il s'agissait de recevoir le *donativum*, chaque soldat devait, avant de recevoir sa part, jeter quelques grains d'encens sur un autel dressé près de l'empereur[2]. C'était bien la « douce violence, » ἐπιεικῶς ἐβιάζετο, dont parle Grégoire, et nous pouvons ranger dans la même catégorie l'habitude qu'il avait prise, quand il siégeait comme juge, de s'informer de la religion professée par les parties, tout en se faisant une loi de ne pas manquer à l'équité dans les jugements qu'il prononçait[3].

Il est clair que sa passion théologique ne devait pas lui permettre longtemps de se borner à ces petits moyens. La période ouvertement agressive de sa politique allait commencer. A Bostra, ville située sur les confins de l'Arabie, des troubles avaient éclaté entre les chrétiens et les païens. Julien dut intervenir comme magistrat suprême et accusa l'évêque Titus et son clergé de les avoir fomentés. Ceux-ci répondirent avec respect qu'au contraire ils avaient réussi à les apaiser. Là-dessus, Julien écrit aux habitants pour les exhorter à vivre en paix, mais en leur insinuant que leur clergé chrétien les accuse de dispositions turbulentes[4]. Ce n'était pas très loyal. Il pouvait, il est vrai, se défier des évêques, dont le pouvoir était, par places, exorbitant. Ils avaient profité non seulement des faveurs excessives des

1) *Epist.* 38. — Amm. Marc., XXII, 12.

2) Grégoire de Naz., *Orat.* 3. — Sozomène, V, 16. — Libanius, *Orat. Parent.* 81, 82. Il semble que cette méthode eut du succès, mais elle coûta cher à son trésor.

3) Amm. Marc. XXII, 10.

4) Julien, *Epist.* 52.

prédécesseurs de Julien, mais aussi de l'affaiblissement continu de l'administration impériale pour s'occuper d'intérêts plus civils que religieux. On ne peut blâmer Julien d'avoir restreint les honneurs exagérés, les immunités exceptionnelles, les droits que s'arrogeait le clergé en matière testamentaire, ce qui avait déjà donné lieu à des abus criants[1]. Il est plus difficile d'excuser sa rigueur vis-à-vis d'Athanase, le grand évêque d'Alexandrie, qu'il avait lui-même rappelé de l'exil et qui était remonté sur son siège épiscopal. La popularité d'Athanase et ses efforts, dictés par l'expérience, pour ramener la concorde entre les chrétiens au nom du danger commun, excitèrent l'animosité de Julien, qui rendit contre lui un décret de bannissement en le couvrant d'outrages et en lui reprochant comme une injure personnelle d'avoir baptisé des femmes grecques de distinction[2].

On le voit encore approuver hautement les populations païennes de Gaza, d'Ascalon, de Césarée, d'Héliopolis, etc., qui avaient profané les sépultures chrétiennes pour venger de vieux griefs[3]. Il n'a que des reproches indulgents pour ses lieutenants dans les provinces qui vont trop loin dans l'exécution de ses ordres relativement aux anciens temples accaparés ou dépouillés par les chrétiens. Marcus, le vieil évêque arien d'Aréthuse, celui qui, dit-on, avait sauvé Julien et son frère Gallus de la rage des massacreurs de leur père, ne pouvant rembourser le prix d'un ancien temple qui avait été détruit par ses ordres, fut flagellé, exposé nu et frotté de miel aux rayons du soleil et aux insectes de Syrie[4]. A Édesse,

1) Comp. *Epist.* 52. — Grég. de Naz., *Orat.* 3. — Sozomène, V, 5.

2) Voir, dans leur ordre chronologique, les épîtres de Julien, 26, 10 et 6. — Comp. Sozomène, V, 15. — Socrate, III, 14. — Théodoret, III, 9. — L'église d'Alexandrie se relevait à peine des secousses qu'elle devait au zèle excessif de son évêque arien, George de Cappadoce, massacré par la populace païenne d'Alexandrie, demeuré en grande odeur de sainteté dans la mémoire des populations chrétiennes d'Égypte et de Syrie, et retrouvé par les croisés, qui le rapportèrent en Europe où il devint le saint national de l'Angleterre.

3) Misopôgon.

4) Grég. de Naz., *Orat.* 3. Comp. Libanius, *Epist.* 730, éd. Wolf, Amstelod., 1738, pp. 350-351.

à la suite d'un conflit des chrétiens et des gnostiques valentiniens, Julien confisque les biens de l'église, distribue l'argent qu'on y trouve à ses soldats et se vante, par ces mesures tyranniques, de se montrer le véritable ami des Galiléens. En effet, dit-il, leur admirable loi promet le ciel aux pauvres et je les fais avancer sur le chemin du salut en les débarrassant du fardeau des biens terrestres [1]. Quand il reproche aux païens d'Alexandrie le meurtre de l'évêque George, c'est en récapitulant avec une visible complaisance les provocations qui pouvaient l'excuser et en leur pardonnant au nom de leur fondateur Alexandre et de leur dieu-patron Sérapis [2].

Tout cela ne concernait pourtant que des conflits accidentels et locaux. La politique agressive de Julien se révéla plus ouvertement dans deux mesures d'ordre général. Ses plus zélés défenseurs n'ont pu le disculper d'avoir rendu un édit ridiculement intolérant par lequel il interdisait aux chrétiens d'enseigner les lettres et la rhétorique, en d'autres termes l'ancienne littérature grecque. L'honnête Ammien Marcellin ne peut cacher l'indignation que lui inspire ce décret révoltant [3]. Il faut pourtant comprendre ce qui poussait Julien à cette mesure tyrannique, jurant si tristement avec les intentions de tolérance et d'égalité religieuse qu'il avait proclamées si hautement en montant sur le trône.

Lui-même avait été ramené à la vieille religion par le prestige de l'ancienne culture hellénique dont cette religion faisait partie intégrante. Il lui était pénible de penser que des maîtres chrétiens pouvaient l'étudier et même l'admirer d'un point de vue purement artistique et littéraire, tout en condamnant la religion qui lui était associée, et propager, par leur enseignement, cette distinction si funeste à ses yeux. Les chrétiens qui l'étudiaient de son temps ne cherchaient

1) Julien, *Epist.* 43.
2) Julien, *Epist.* 10. Comp. Amm. Marc., XXII, 11.
3) XXII, 10. Inclemens illud, obruendum perenni silentio.

guère autre chose dans cet ordre d'études que les moyens de se perfectionner dans l'art du discours et du raisonnement. Pour un esprit disposé comme l'était celui de Julien, cette idée que l'on puisait dans ce trésor sacré des armes destinées à être tournées contre ce qu'il renfermait de plus précieux, devait être insupportable. On peut même supposer qu'ayant fréquenté à Athènes des groupes d'étudiants chrétiens, il avait vu poindre chez quelques-uns d'entre eux cette manière d'envisager la question qui est aujourd'hui la nôtre à tous, c'est-à-dire une admiration chaleureuse et raisonnée pour les chefs-d'œuvre de la Grèce antique, mais n'impliquant à aucun titre l'adhésion aux croyances mythologiques dont ils sont tous remplis. Un tel point de vue, qui ne pouvait que devenir toujours plus fréquent, devait lui faire l'effet d'une censure personnelle indirecte. C'est ce qu'il devait concevoir de plus dangereux en vue du résultat qu'il se proposait. L'arme la plus puissante à la longue parmi celles qu'il comptait employer, se trouvait par cela même émoussée. Voilà, selon nous, ce qui explique psychologiquement cette étrange décision qui n'eut pas le temps de porter fruit [1].

Julien s'engoua d'un autre projet dont il attendait merveilles : la reconstruction du temple juif de Jérusalem. Ce n'était pas qu'il eût pour le judaïsme une tendresse beaucoup plus vive que pour le christianisme. Il reprochait à l'ancien Israël d'avoir été pauvre en grands hommes. « Montrez-moi chez les Hébreux, disait-il, un seul général comme Alexandre ou comme Jules César » [2]. Mais il faisait une différence en leur faveur. Leur religion était nationale et antique. Ils avaient une loi cérémonielle contenant des prescriptions alimentaires qui lui plaisaient. Cette loi, de plus, ordonnait, sanctionnait

1) Comp. Julien, *Epist.*, 42; Grég. de Naz., *Orat.* 3. Comme les chrétiens étaient indirectement exclus des écoles polythéistes, le décret impérial les condamnait à l'ignorance. Apollinaire composa, il est vrai, avec une rapidité miraculeuse des imitations chrétiennes d'Homère, de Pindare, d'Euripide et de Ménandre. On peut douter de l'efficacité du remède.

2) *Ap. Cyrill.*, 7.

les sacrifices, ce qui lui plaisait plus encore[1]. Enfin, ils étaient hostiles au christianisme et ils n'étaient pas à craindre. Il leur adressa toute une épître[2] pour les assurer de sa protection, et leur annonça que son intention était, quand il reviendrait de la guerre qu'il se proposait de faire en Perse, d'aller célébrer des sacrifices d'actions de grâces dans leur sainte cité de Jérusalem. Les théories néo-platoniciennes s'accordaient en effet avec cette reconnaissance du dieu des Juifs, comme d'un dieu réel, puissant et adorable, lors même qu'elles ne pouvaient lui adjuger exclusivement ces attributs. Or l'idée était généralement répandue que Jésus avait prédit non seulement que le temple de Jérusalem serait détruit, mais encore qu'il ne serait jamais reconstruit. Les textes évangéliques ne le disent pas. Ils parlent de sa ruine entière, rien de plus. Mais comme ils ajoutent à cette prédiction celle de la fin de l'ordre de choses actuel qui doit arriver peu de temps après, il est facile de comprendre qu'on en ait conclu que sa reconstruction n'aurait jamais lieu. Depuis Constantin et sa mère Hélène, les lieux saints de Jérusalem avaient singulièrement changé de face. Le temple de Vénus érigé ironiquement par Adrien sur l'emplacement du tombeau du Christ avait été rasé. Les chrétiens multipliaient les monuments de leur dévotion aux lieux consacrés par les souvenirs les plus augustes. Julien estima qu'il était de bonne guerre d'infliger un démenti flagrant aux assertions présomptueuses des chrétiens en relevant l'ancien temple juif détruit par Titus. Il convia les Juifs disséminés dans tout l'empire à rentrer dans leur patrie. Il en obtint des dons considérables, et telle était l'importance qu'il attachait à cette reconstruction qu'il en chargea spécialement un de ses plus intimes conseillers, Alypius, dont les talents s'étaient fait apprécier en

1) « Pourquoi ne sacrifiez-vous pas, dit-il aux chrétiens, vous qui n'avez pas besoin pour cela de Jérusalem? » *Ap. Cyrill.*, 9. C'est ce qui explique son antipathie très particulière contre l'apôtre Paul qu'il appelle « le plus grand des charlatans et des imposteurs. » *Ibid.*, 3.

2) *Epist.* 25.

Bretagne où il avait dirigé l'administration civile. Les travaux à peine commencés au moment où Julien mourut ne furent pas continués, mais on prétendit qu'ils n'auraient pu l'être quand même son règne se fût prolongé. Des flammes dévorantes avaient surgi des vieux souterrains mis à jour par le travail des nouvelles fondations et auraient terrifié les ouvriers au point qu'ils avaient dû renoncer à reprendre l'ouvrage[1].

C'était donc à la fois une guerre de taquineries et une guerre de principes que Julien avait déclarée au christianisme. Il est permis de supposer qu'étant donné les habitudes adulatrices de la cour impériale, qui avaient pu changer de formes, mais qui s'étaient perpétuées sous le nouveau règne, l'empereur ne se rendait pas un compte clair des effets lamentables d'une politique religieuse qui lui aliénait la moitié peut-être, en tout cas la partie la plus compacte et la plus attachée à ses croyances de tout son empire. Les succès qu'il avait remportés dans son entourage immédiat, dans l'administra-

1) Sans le témoignage d'Ammien Marcellin, XXII, 1, ce prodige eût été renvoyé dans la catégorie des légendes nées de l'imagination dévote, malgré les dires d'Ambroise de Milan, de Chrysostome et de Grégoire de Nazianze, *Orat.* 4. D'autant plus qu'une histoire analogue est racontée par Josèphe (*Antiq. Jud.*, XVI, 7, 1), à l'occasion d'une tentative du roi Hérode qui voulait mettre la main sur un prétendu trésor du roi David enterré avec lui dans les souterrains. Il se peut que des gaz inflammables se fussent dégagés dans ces conduits profondément creusés dans le roc et qui avaient servi d'asile et aussi de sépulture à de nombreux assiégés de l'an 70, et quelques phénomènes de combustion gazeuse ont pu donner lieu à cette terreur des ouvriers dont il est question. L'imagination pieuse des chrétiens fit le reste. Ammien Marcellin n'était pas témoin oculaire et il a pu enregistrer, sans commentaires, une vingtaine d'années après, un prodige dont la réalité lui était affirmée de divers côtés. On voit, d'ailleurs, que sa principale, pour ainsi dire sa seule critique de la conduite impériale de Julien, c'est la *nimia superstitio* qu'il mêlait à ses idées politiques. On peut supposer que cette restauration coûteuse (*sumptibus immodicis*), entreprise à la veille de la guerre contre la Perse, dans un moment où Julien aurait dû tout subordonner à la réussite de ses desseins militaires, ne souriait guère au brave soldat, qui trouvait que Julien avait tort d'ainsi *diligentiam ubique dividere* (*ibid.*). La désapprobation des puissances supérieures, manifestée par ces feux mystérieux, n'était donc pas pour lui déplaire. En tout cas, la raison majeure de l'interruption des travaux fut la mort de Julien qui arriva six mois après leur inauguration.

tion, dans les rangs de l'armée, en un mot dans le monde officiel, les rapports de ses *præfecti*, qui n'avaient pas tardé à savoir la manière de s'insinuer à coup sûr dans ses bonnes grâces, la stupeur elle-même qui s'était emparée de la masse chrétienne à la vue de ce revirement inattendu des dispositions du pouvoir suprême, tout cela devait lui faire illusion. Il en résultait que lorsqu'il s'élevait quelque part des plaintes ou des sarcasmes, ou des protestations, sa susceptibilité s'allumait comme devant des injures personnelles. C'est encore comme Louis XIV trompé par les rapports de ses évêques et de ses intendants et arrivant à prendre pour des injures à sa majesté royale les obstinations de ses sujets protestants. Or nous savons que la susceptibilité de Julien, entée sur l'amour-propre quelque peu morbide qu'il devait à son éducation, s'enflammait aisément. C'est un trait fréquent chez ceux qui ont eu longtemps lieu de se croire mécontents, dédaignés et opprimés ; leur promptitude à croire qu'on en veut à leurs personnes, plus qu'à leurs idées, est extraordinaire. Ce qui se passa à Antioche dans les derniers temps de la vie de Julien met cette observation dans tout son jour. Ce n'est qu'un fait isolé, mais il est facile de voir que si son règne se fût prolongé, ce fait se fût promptement généralisé au point de ne lui laisser d'autre alternative qu'une reculade qui n'était pas dans son caractère ou que la persécution déclarée de tout ce qui portait le nom chrétien.

A quelque distance d'Antioche, les Séleucides avaient élevé en l'honneur d'Apollon un magnifique sanctuaire environné de jardins et flanqué d'un stade où se célébraient périodiquement des jeux imités de ceux d'Olympie [1]. La statue colossale du dieu solaire était de la même dimension que celle de Zeus Olympien, laquelle mesurait 60 pieds de hauteur [2]. Il était représenté s'inclinant vers la Terre pour lui offrir une libation comme s'il lui eût demandé de lui

1) Comp. Strabon, XVI, 2, 6.
2) Amm. Marc., XXII, 13.

donner sa fille Daphné, dont la légende avait été transportée de Grèce dans la vallée de l'Oronte. Des fêtes à la fois religieuses et licencieuses, comme le vieux paganisme en connaissait tant, se donnaient dans les somptueux jardins qui s'étendaient autour du temple, et la légende de Daphné était reproduite au naturel, à cette différence près que les nymphes poursuivies à travers les bosquets ne se changeaient pas en lauriers lorsqu'elles étaient ratteintes par les adorateurs d'Apollon [1]. La vogue acquise par ces solennités équivoques avait fait du petit village de Daphné une véritable ville de luxe et de plaisirs. Mais la décadence avait marché de pair avec les progrès du christianisme à Antioche et, dans la province, le sanctuaire apollinien n'était plus fréquenté. Les abondants sacrifices, jadis célébrés aux frais de la cité d'Antioche, n'étaient plus qu'un souvenir, et Julien constate mélancoliquement qu'à la place des hécatombes qu'il s'attendait à voir immoler, il ne trouva qu'une oie fournie par l'unique prêtre qui desservît encore le sanctuaire abandonné. Gallus, le frère de Julien, avait fait transporter dans les jardins le corps d'un évêque d'Antioche, Babylas, mort martyr sous Decius, affecté une partie des terres du temple à l'entretien du clergé chrétien d'Antioche et autorisé les chrétiens à se faire enterrer près de ces restes vénérés. Une église chrétienne avait été érigée sur la tombe épiscopale. Julien trouva que son dieu favori, Apollon, était gravement offensé par ce voisinage d'un culte rival et de sépultures infidèles. L'église chrétienne fut démolie, les morts exhumés, le sol purifié selon le rite athénien de Délos [2], et les restes de Babylas durent retourner à leur ancienne place dans les murs d'Antioche. La multitude chrétienne de la ville fit à son saint martyr une réception triomphale. Elle entonna des psaumes et des

1) V. la description de Gibbon avec les citations à l'appui, II, pp. 516-517, éd. Bohn.

2) Amm. Marc., XXII, 12.

cantiques inspirés par la haine du polythéisme. Julien fut vexé, très mécontent.

Ce fut bien pis encore quand il apprit que, la même nuit, le feu avait dévoré le temple d'Apollon Daphnéen et sa gigantesque statue. Julien ne mit pas en doute que c'étaient les chrétiens qui avaient voulu se venger. Les chrétiens furent convaincus que c'était le feu du ciel qui avait accompli une œuvre de vengeance divine. Ammien Marcellin rapporte, sans oser rien affirmer [1], que l'incendie fut causé par des cierges qu'un philosophe dévot, nommé Asclépiade, avait allumés devant les pieds de la grande idole et qui, après son départ, avaient brûlé sans aucune surveillance. Mais Julien ne voulut pas attendre les résultats de l'enquête. Il fit fermer, sous prétexte de représailles, la principale église d'Antioche et en confisqua les propriétés. Par un excès de zèle des magistrats, qu'il blâme lui-même, des citoyens notables [2], des membres du clergé chrétien furent mis à la torture, et même un presbytre, nommé Théodoros, eut la tête tranchée [3].

Il n'en fut pas moins responsable aux yeux de la population chrétienne qui formait la grande majorité de cette ville de six cent mille âmes, où l'on portait avec fierté ce nom de *Christianos* qui y avait été inventé [4]. Julien, dans le *Misopôgon*, les raille de leur engouement pour le *Chi* (Christos) et le *Kappa* (Constantin). C'est pourtant à Antioche qu'il s'établit pendant les mois qui précédèrent son départ pour la guerre de Perse. Il savait bien qu'entouré de ses fidèles légions il n'avait rien à craindre de cette ville amollie, des raisons politiques lui dictaient ce choix, et nous le connaissons assez pour le soupçonner d'avoir pensé que sa présence, son prestige, son influence immédiate changeraient en faveur de sa cause préférée les sentiments de la population.

1) XXII, 13.
2) Comp., pour toute cette histoire d'Antioche, le *Misopôgon*.
3) V. les *Acta martyrum* de Ruinart, *Sanctus Theodorus*.
4) *Act. des Ap.*, XI, 26.

S'il fit ce calcul, il se trompa étrangement. Antioche n'avait pas beaucoup gagné en moralité en se faisant chrétienne. C'était toujours la ville de luxe, de plaisirs et de débauches raffinées que l'on connaissait d'ancienne date. Elle professait ardemment le christianisme, mais ne le pratiquait guère. Les jeux du théâtre et du cirque étaient sa grande passion. Rien ne répondait moins à l'idée qu'elle se faisait d'un grand prince que la simplicité exagérée et la vie stoïcienne de Julien.

Il y avait donc une complète incompatibilité d'humeur entre elle et l'empereur. Comme le remarque finement Gibbon, les seules occasions où Julien se départait de son austérité philosophique étaient les solennités célébrées publiquement en l'honneur des dieux, et précisément ces jours de fête païenne étaient les seuls pendant lesquels les habitants d'Antioche affectaient de renoncer à toute espèce de réjouissance. Leur penchant à fronder un prince qui leur paraissait si étrange se donna libre carrière. On se moqua de ses habitudes, on se moqua de ses lois, de ses idées religieuses, on se moqua de sa taille, de ses épaules, de sa barbe qu'il portait longue. On composa contre lui des satires et des pamphlets. Le malheur voulut qu'une grande disette de vivres coïncidât avec son arrivée à Antioche. Julien eut la maladresse de répondre à ceux qui se plaignaient du prix excessif de la volaille et du poisson, qu'une cité frugale devait se contenter de vin, d'huile et de pain. Puis il voulut abaisser d'autorité le prix du pain et, pour donner l'exemple, il fit vendre à prix réduit du blé qu'il avait fait venir de loin. Il arriva ce qu'un écolier de nos jours aurait prévu. Les fournisseurs du marché d'Antioche cessèrent leurs expéditions, le blé de l'empereur fut acheté en gros par les négociants riches et revendu sous main à un taux illégal. Les remontrances du sénat d'Antioche furent vaines, ou du moins n'aboutirent qu'à faire jeter en prison deux cents sénateurs. Il est vrai qu'ils furent bientôt relâchés.

Julien n'était pas sanguinaire. Il aurait pu, ayant la force

à sa disposition, faire repentir amèrement les gens d'Antioche de leur fronde imprudente. Mais était-il prudent, au moment de partir pour la grande guerre qu'il préparait, de laisser derrière lui une capitale, toute une région, exaspérée, prête à se soulever? Ammien Marcellin nous dit qu'il était furieux, mais qu'il jugeait nécessaire de se contraindre, vu le moment et les circonstances [1]. On sait que la dissimulation ne lui coûtait guère. D'une part, en quittant Antioche, il nomma pour juge suprême de la cité un certain Alexandre de Hiérapolis qu'Ammien qualifie de *sævus et turbulentus*. Aux observations que ce choix provoqua, Julien répondit que c'était là le juge qui convenait à ces gens cupides et à ces insulteurs [2], et quand les habitants lui souhaitèrent un heureux voyage et un glorieux retour, en émettant le vœu qu'il les traitât plus doucement, il leur répondit qu'il espérait bien ne les jamais revoir. D'autre part, il publia cet étrange traité du *Misopôgon*, où, sous les dehors d'une raillerie humoristique et parfois amère, l'écrivain impérial déverse tout le ressentiment de son amour-propre mortellement blessé. Il confesse ironiquement ses propres fautes, mais il décrit avec la dernière sévérité les fautes, les torts et l'immoralité des habitants d'Antioche [3]. Sans doute, il fit mieux de se venger de cette manière que s'il eût fait sentir cruellement sa colère à ceux qui l'avaient provoquée. Mais puisqu'il ne voulait pas recourir aux moyens violents, n'aurait-il pas mieux fait de dédaigner des attaques aussi impuissantes et n'abaissait-il pas la majesté impériale en engageant avec ses insulteurs une polémique d'où il n'était pas certain de sortir avec avantage [4]? Quand on lit ce singulier écrit où Julien se peint tout

1) Coactus dissimulare pro tempore ira sufflabatur interna. XXII, 14. Comp. Libanius, *Ad Antiochenos de imperatoris ira*, 17-19.

2) XXIII, 2.

3) Comp. Amm. Marc., XXII, 14 : probra civitatis infensa mente dinumerans *addensque veritati complura*.

4) Il arriva souvent à Julien de se laisser aller jusqu'à l'outrage contre ses adversaires religieux. « Vous avez fait, « dit-il aux chrétiens, » ce que font

entier avec son esprit caustique, son savoir réel, ses prétentions philosophiques et littéraires, sa personnalité susceptible et sa vanité, on peut s'apercevoir qu'au fond le plus vif de ses griefs contre Antioche, c'est que, malgré sa présence, son influence, son exemple, les habitants de cette ville n'avaient pas fait mine de revenir à une meilleure appréciation de la religion polythéiste, qui était la sienne.

Rendons-nous compte brièvement de ce qu'on peut appeler la théologie de Julien.

ALBERT RÉVILLE.

(*A suivre.*)

les sangsues qui tirent le mauvais sang et le laissent le bon. — Aux Juifs vous n'avez pris que leurs blasphèmes contre nos dieux ; à nous, vous n'avez emprunté que la permission de manger de tout. — En toute occasion vous avez pris pour modèles les cabaretiers, les péagers, les danseurs et gens de la même espèce. » Comp. Jul., *apud Cyr.*, VI et VII.

L'ÉTUDE DE LA RELIGION ÉGYPTIENNE

SON ÉTAT ACTUEL ET SES CONDITIONS

Introduction à un cours sur la religion de l'Égypte à l'École des Hautes-Études (Section des sciences religieuses).

Quand on aborde un sujet d'études, la première chose à faire est évidemment de le déterminer avec précision, c'est-à-dire de rechercher quels sont ses éléments propres, ses parties connues et inconnues, ses sources, ses limites et sa philosophie générale. Il y a là un état de situation à dresser, ou si l'on veut un plan de campagne à établir, condition préalable sans laquelle on risquerait fort de marcher à tâtons ou de piétiner sur place. Cette précaution est peut-être plus utile que partout ailleurs, si c'est possible, quand il s'agit de la religion égyptienne, encore si obscure et toute hérissée de difficultés aussi bien extérieures qu'intérieures. Les quelques explications qui vont suivre donneront peut-être une idée de la question.

I

Les auteurs anciens, d'accord en ceci avec les représentations monumentales, nous dépeignent l'Égyptien comme presque noir, crépu, camus, avec de fortes lèvres, un gros

corps sur des jambes grêles et un parler guttural ; ils nous signalent là un type qui n'a certainement rien de caucasique. Lorsque de plus, et d'accord avec les textes originaux, ils nous montrent encore dans l'Égyptien une nature indolente, sensuelle, superstitieuse, insolente et poltronne à la fois, ne reconnaît-on pas là aussi une race qu'on ne saurait considérer comme réellement supérieure, quelle qu'ait pu être sa parenté ethnographique, encore douteuse aujourd'hui ?

Vraies ou fausses, ces considérations s'accordent en tous cas avec le caractère de la religion égyptienne, dont les côtés élevés coexistent avec des parties grossières qui ne se retrouvent plus, ou qui s'accusent à peine, chez les nations sémitiques et aryennes telles que nous les voyons dans l'histoire.

Un peuple sauvage garde sans les dépasser ses superstitions barbares ; un peuple affiné, comme les Grecs ou les Indous, en vient promptement à des schismes qui transforment ses croyances ou à des philosophies qui les suppriment. Mais les Égyptiens, qu'ils doivent ou non leurs conceptions les plus hautes à une conquête, se sont trouvés dans une sorte de juste milieu entre le manque et l'excès d'activité intellectuelle, si bien qu'ils ont poussé sans entraves leur religion jusqu'au développement le plus complet qu'elle pouvait atteindre.

C'est ce développement, auquel ne manque ni une certaine grandeur ni une certaine harmonie, qu'il faudrait d'abord examiner sous ses différents aspects, c'est-à-dire dans les conceptions relatives aux ancêtres, aux choses et aux animaux, aux dieux d'en haut, aux dieux d'en bas, et au dieu suprême.

II

Les premiers monuments que nous connaissons de l'Égypte sont des tombeaux, conçus d'une manière gigantesque et

hors de proportion avec l'idée qu'on se fait aujourd'hui de la sépulture. C'est qu'autrefois, et à peu près partout, le culte des morts gardait une importance particulière dans la société, que plusieurs savants ont pu croire fondée sur lui. Les anciens s'imaginaient que les relations n'étaient pas interrompues entre les morts, qui avaient besoin d'être honorés par les vivants, et les vivants, qui avaient besoin d'être protégés par les morts.

Ces derniers habitaient le grand sépulcre collectif de l'enfer, et communiquaient avec leur famille par la voie des tombeaux particuliers. Mais en Égypte, plus qu'ailleurs, cette opinion était remplie ou entourée de ce qu'on appelle aujourd'hui des survivances. Ainsi, on momifiait le cadavre parce que la conservation du corps est indispensable à l'existence de l'âme, on offrait à date fixe des libations et des repas au mort, parce que l'âme endure la faim comme la soif, et on consacrait des statues à l'âme parce qu'il lui faut des supports pour assister dans sa chapelle aux banquets funèbres.

Malgré cela, on admettait très bien, dès l'ancien empire, que les esprits s'en allaient à l'Occident comme le soleil, dans le pays de la Justice où des dieux spéciaux protégeaient les dévots et punissaient les impies ; on assimilait aussi les mânes aux étoiles, et surtout aux étoiles circumpolaires, qui symbolisaient l'immortalité parce qu'elles ne se couchent pas.

Du reste, et dès une époque immémoriale, l'âme avait été dédoublée en deux parties dont la plus ancienne, ou le génie, habitait plutôt les statues, et dont la plus récente, ou l'esprit, habitait plutôt les espaces (le *ka* et le *ba*).

Ce fut la conception de l'esprit, indépendant et puissant, qui domina à l'époqne historique, bien que les scènes des vieux mastaba, à Sakkarah et à Gizeh, paraissent se rapporter encore, en partie, au séjour de l'âme dans la tombe.

Le côté fétichiste de la religion égyptienne ne prit pas et ne garda pas une moindre importance que le culte des

mânes. L'emploi des formules et des conjurations soumettant les esprits et les dieux, l'espèce de vie ou de force mystérieuse attribuée aux sceptres, aux sistres, à la plume d'autruche, aux amulettes de tout genre, aux statues, à certaines plantes, à certains objets et même aux noms, la conviction que les malades étaient des possédés et que par conséquent la magie faisait partie de la médecine, toutes ces idées se font jour dans les livres religieux aussi bien que dans les inscriptions monumentales. Mais c'est surtout dans le culte des animaux que s'accentue le fétichisme égyptien (à prendre le mot de fétichisme dans le sens qu'on lui donne le plus souvent).

Ce culte apparaît dès le début de l'histoire, dans la mention du bœuf Apis, et il conserve sa durée comme sa vigueur aussi longtemps que subsiste la civilisation pharaonique.

Chaque nome vénérait une espèce animale dont on s'abstenait de manger. D'ordinaire, un représentant de cette espèce était logé dans le temple du dieu local ; mais quelques bêtes, en vertu d'une sorte de hiérarchie, possédaient des sanctuaires et même, s'il faut en croire les Grecs, des harems. De plus, chaque temple paraît avoir eu comme protecteur un serpent sacré.

Deux explications se présentent au sujet de l'adoration des animaux par les Égyptiens. Ou bien, comme dans le totémisme des sauvages, les animaux sacrés étaient à l'origine des protecteurs ou des ancêtres choisis par les différentes tribus, grâce à des rapports obscurément établis entre certains animaux et les âmes humaines ou les forces naturelles ; ou bien, au contraire, les animaux sacrés n'étaient que les emblèmes ou les hiéroglyphes des dieux auquels ils ont été rattachés. Cette dernière explication peut être vraie dans certains cas ; toutefois, la plupart du temps le point de contact entre le dieu et l'animal n'apparaît guère. Comment par exemple retrouver Ptah dans le bœuf Apis à Memphis, Ra dans le taureau Mnévis à Héliopolis, Osiris dans le bouc à Mendès, Horus dans l'ichneumon à Héracléopolis, et Uadji

dans la musaraigne à Bouto? N'y avait-il pas eu, dans les villes qui viennent d'être citées, une juxtaposition de cultes, au moins à l'origine?

III

Cette juxtaposition, que les prêtres expliquaient en disant que les âmes des dieux sont dans les animaux, nous révèle un autre aspect de la religion égyptienne, c'est-à-dire son côté polythéiste ou, si l'on veut, son côté mythologique ; qui dit l'un dit l'autre, une mythologie n'ayant pour but, ou plutôt pour effet, que de personnifier sous des formes multiples le grandes forces ou les grands corps naturels sous la dépendance desquels l'homme se sent si intimement placé. Les personnages divins obtenus de la sorte sont essentiellement agissants, puisqu'ils représentent des actions et des réactions, d'où il suit que la succession, le conflit et l'union des phénomènes physiques, transposés, deviennent des naissances, des guerres, des mariages, etc., bref, des mythes.

En Égypte, tous les aspects bienfaisants ou malfaisants de la nature étaient divinisés dès l'ancien empire, l'air, la rosée, le vent, l'eau, la terre, le Nil, le ciel, la chaleur, la sécheresse, l'humidité, le nuage, la tempête, la lune, les étoiles et le soleil. Ici, comme ailleurs, s'était formée toute une couche de récits en apparence historiques, mêlés de détails de mœurs et compliqués par ce genre d'explications *sui generis* qui fait de la science primitive une chronique romanesque.

Toutefois, il ne faudrait pas croire qu'il y ait là un fouillis inextricable de fables et de dieux. Malgré l'introduction de quelques cultes étrangers dans le panthéon national, une certaine unité de conception, la conception égyptienne en somme, avait produit dans les différents nomes des divinités et des mythes qui n'étaient souvent que des variantes les uns des autres. On peut ainsi ramener à quelques têtes de ligne ces myriades de milliers de dieux dont parlent les textes.

En général, les principaux dieux mythologiques sont célestes ou infernaux. Ici, les types célestes furent les dieux et les déesses de l'espace et de la lumière, en lutte avec les monstres de la terre, de l'orage ou de l'obscurité.

La déesse égyptienne avait, à ce point de vue, deux formes distinctes, qui pouvaient d'ailleurs exister sous le même nom. Comme divinité de l'espace, elle était la mère du soleil, c'est-à-dire la vache (ou même le troupeau de vaches), qui dans l'Inde figura la nuée, (Isis, Hathor, Nut). Comme déesse de la lumière , elle était la fille du soleil , c'est-à-dire la lionne, la chatte, ou cet urœus dont nous avons fait le basilic, qui personnifiaient la couronne brûlante ou l'œil étincelant du soleil, en d'autres termes la chaleur et la clarté ; on la dédoublait parfois, comme le diadème pharaonique, suivant les deux divisions méridionale et septentrionale de l'Égypte et du monde (Nekheb, Uadji, Tefnut, Sekhet et Bast). Les dieux célestes personnifiaient aussi l'espace ou la lumière. Dans le premier cas, ils ne représentaient guère que la matière humide ou éthérée, répandue autour du monde (Nun, Khnum, et peut-être Ammon). Dans le second cas, ils étaient atmosphériques ou solaires ; mais ces deux aspects, dont le premier correspond à Horus et le second à Ra, se sont intimement confondus, et ce qu'on discerne le mieux maintenant dans le type unifié, c'est sa forme naissante, sa forme belliqueuse et sa forme vieillissante. Le dieu était donc l'enfant, ou le héros , ou le vieillard en barque , l'épervier et le scarabée essorant, planant ou descendant, selon qu'il sortait des ténèbres à l'aurore , après l'orage , et après l'hiver (Horus, Nefer-Tum, Khepra), ou qu'il régnait au ciel pendant le jour et pendant l'été (Harkhuti, Shu, Ra, Month), ou qu'il rentrait dans l'ombre du soir, du nuage, ou de l'hiver (Ra, Tum).

Les divinités célestes avaient pour antagonistes les nuages, les orages, les vents et même la terre ou l'enfer qui semble leur donner naissance ; c'est-à-dire le serpent dont les sifflements et les torsions rappelaient le vent et le nuage (Apap),

puis le crocodile, l'hippopotame, l'âne, le porc, dont la voracité ou la grossièreté symbolisaient les grands fléaux naturels (Set). De là vint sans doute l'idée ou plutôt le renforcement de l'idée d'impureté attachée dans presque toute l'Égypte aux bêtes typhoniennes, qu'on immolait dans les sacrifices, tandis que d'autres animaux, comme la vache, l'épervier, l'urœus, le lion et le chat, bénéficiaient de leur association avec les personnages atmosphériques et solaires.

Il va sans dire que le culte était l'image du mythe : on élevait en conséquence aux divinités de cette classe des temples figurant l'espace, d'où la lumière émerge pour triompher, et on les honorait par des fêtes en rapport avec la naissance ou la victoire des héros du firmament.

Le type qui domine parmi les dieux célestes est donc celui d'un personnage actif ; au contraire, le type qui domine parmi les dieux infernaux est celui d'un personnage mort, confiné dans l'autre monde au milieu des monstres ténébreux, serpents et crocodiles, dont l'enfer est la retraite ou qui sont les images de l'enfer. Avec les mânes dont il est le roi, il habite la vaste tombe souterraine, et sa famille, c'est-à-dire son fils Horus, le dieu belliqueux qui le vengera, et sa femme ainsi que sa sœur, Isis et Nephthys, les déesses de l'espace qui l'ont enseveli, avait institué en son honneur toutes les cérémonies des funérailles humaines. Ce dieu est Osiris, la momie ou le mort par excellence, bien plus complet dans ce rôle que ses variantes (en quelques points) de Memphis et de Coptos, Sakar et Khem.

Il est aussi l'astre qui pendant le jour reste dans l'ombre, et ne montre que la nuit sa face morte, la lune ; il est enfin le soleil vaincu à son coucher par les puissances malfaisantes, car toutes les idées que peut suggérer la disparition d'un être bon se groupent autour de la personne Osirienne, qui représente encore la végétation flétrie comme le Nil tari. Néanmoins, il semble bien au fond copié sur l'homme, et non par exemple sur le soleil, avec lequel il ne se confond pas. Ce dernier persiste à côté d'Osiris ; il n'habite pas l'enfer, il le

traverse (Ra, Tum et Af) ; s'il y rentre chaque soir, c'est comme une âme qui revient visiter sa tombe ou sa momie, en conséquence de quoi il prend à l'Occident la tête de bélier qui symbolise l'âme. Or, cette tombe ou cette momie, c'est dans bien des cas Osiris lui-même, confondu alors avec l'enfer et par suite avec la terre, car les dieux terrestres, ainsi que les déesses célestes, tendaient à devenir infernaux, comme pères et mères des choses, des dieux, et du soleil ou de ses variantes.

Mais l'Égypte ne voyait pas que la mort dans le type infernal, elle y voyait aussi la résurrection. Tous les jours le soleil se couche, puis il se lève, tous les mois la lune s'échancre, puis elle se remplit, tous les ans la végétation reparaît et le Nil remonte. Et si Osiris, Nil, végétation, lune et soleil, renaît chaque jour, chaque mois et chaque année, pourquoi l'homme dont il est aussi l'image ne renaîtrait-il pas?

Partout, dans l'éclosion d'un insecte comme dans la réapparition d'une étoile, l'Égyptien trouvait autour de lui des images et des promesses de résurrection et d'immortalité : il en trouvait aussi en lui, dans les figures ou les voix des esprits qu'il pensait voir ou entendre, et dans sa conviction si fermement établie que la mort ne faisait que séparer le corps de l'âme.

Toutefois la difficulté était de revivre heureux, ce que l'on visait à obtenir par différents moyens : en se munissant, contre les mauvais génies, de talismans et de formules, en s'associant au sort d'Osiris par la connaissance ou la reproduction des différentes scènes de son existence, et en pratiquant la justice. On chargeait donc les momies de textes et d'amulettes : on gravait et on mimait, dans des sanctuaires construits à l'image du tombeau, les mystères Osiriens, et par exemple, suivant un rite qui rappelle les jardins d'Adonis, on faisait tous les ans une statue d'Osiris sur laquelle on semait du blé; enfin, on cherchait à gagner la faveur et à éviter la colère des dieux et des monstres infernaux, par une

stricte obéissance aux lois morales et religieuses, de manière à devenir un personnage à la voix ou à la parole toute-puissante dans l'autre monde, un *ma-kheru*.

Ici apparaît un sentiment supérieur, qui introduisit dans l'enfer une personnification nouvelle, la déesse de la justice, Ma, aussi ancienne que l'empire égyptien, car dès les premières dynasties l'enfer est représenté comme le pays de cette divinité. Qu'elle ait pris naissance ou non au milieu des mythes infernaux, en tous cas elle y eut une place importante : c'est devant elle et devant sa balance qu'Osiris, devenu le juge des enfers, examinait les morts avec l'assistance de son greffier Thoth, et de quarante-deux assesseurs en rapport de nombre avec les quarante-deux péchés qu'il ne fallait pas commettre.

En dépit ou à côté des divinités du sort bon ou mauvais, Shaï et Renen, l'homme trouvait ainsi dans la justice une règle et un appui : la vie avait un sens, une logique, un but. Et le rôle de la justice ne se limitait pas à l'enfer : fille ou substance du soleil, elle l'accompagnait au ciel dans son inspection journalière, et en définitive elle gouvernait le monde comme une loi, mais il faut le remarquer, comme une loi subordonnée à une volonté divine.

IV

L'idée d'un dieu supérieur aux autres s'imposait en effet à l'Égypte. Cette idée s'indique dans le système des Ennéades, d'après lequel chaque grand dieu pouvait présider comme chef à d'autres divinités, prises dans son groupe religieux ou simplement dans son voisinage géographique. Elle s'accentue dans le système des Triades, d'après lequel les principaux sanctuaires étaient le plus ordinairement dédiés à un dieu père, accompagné d'une déesse mère et d'un dieu fils. Ces deux genres de cycles, suggérés sans doute par les renaissances successives et les aspects multiples d'Horus, de Ra

et d'Osiris, étaient pleinement artificiels, car ils juxtaposaient souvent des mythes sans liaison entre eux; mais par cela même qu'ils étaient artificiels, il montrent bien avec quelle puissance le besoin de l'unité divine se produisit ou se renforça en dépit des obstacles.

Aussi les prêtres, bien qu'ils ne fussent guère fixés sur le nom, la nature et les attributs du dieu suprême, l'ont-ils toujours adoré pendant l'époque historique, au moins à ce qu'il semble : dans chaque grande ville ils le reconnaissaient sous un nom local, avec cette tendance d'ailleurs naturelle au polythéisme de combler de perfections le dieu qu'on adore au moment où on l'adore. Aux pyramides royales, on rencontre déjà la trace, relativement aux dieux élémentaires, des plus hautes abstractions de la théologie.

On concevait ordinairement le dieu suprême comme un être unique, organisateur de l'univers et auteur des dieux qui n'étaient que ses formes, ou, suivant l'expression égyptienne, ses membres. Mais les dieux personnifiant les différentes parties du monde, l'être collectif qu'ils composaient ne pouvait se distinguer entièrement du monde, à ce qu'il semble; le monothéisme égyptien aurait donc été panthéistique. Bien des hymnes et bien des textes confirment cette appréciation: d'autres documents laissent la question indécise, en ne s'expliquant pas sur un problème que nous nous posons maintenant, mais qui n'existait peut-être point pour les Égyptiens.

Dans tous les cas, l'être unique était au fond une âme composée d'éléments matériels et immatériels. Les prêtres, en spéculant là-dessus, s'étaient arrêtés à deux théories principales, l'une particulière à Mendès, où l'on adorait un bélier, hiéroglyphe de l'âme, l'autre propre à Hermopolis, où l'on adorait non seulement le dieu lunaire Thot, régulateur du temps, puis par suite calculateur et inventeur par excellence, mais encore quatre couples de singes personnifiant les quatre grands aspects de la divinité.

A Mendès, l'âme divine ou le bélier à quatre têtes était la

réunion des quatre principes élémentaires, le feu ou Ra, l'eau ou Osiris, la terre ou Seb, et l'air ou Shu. A Hermopolis, par une conception plus raffinée, on divisait la divinité en quatre couples mâles et femelles, Nun ou l'humide, c'est-à-dire la matière, Heh, ou le temps, c'est-à-dire le mouvement, Keku ou l'obscurité, c'est-à-dire le vide, et Nen ou le repos, c'est-à-dire l'inertie. L'école d'Hermopolis avait entrevu ainsi les deux principes fondamentaux de la philosophie hégélienne, d'un côté l'être, c'est-à-dire la matière et le mouvement, de l'autre le néant, c'est-à-dire le vide et l'inertie. Là est, à ce qu'il semble bien, le suprême degré de la spéculation égyptienne.

Il était difficile, pour les prêtres, de dégager complètement l'être unique qu'ils entrevoyaient dans la pluralité des dieux. Trop d'éléments divers, avec lesquels il fallait compter, existaient dans la religion comme dans la nation.

La classe supérieure pouvait bien grouper le Panthéon sous quelques types principaux qu'elle tendait à identifier, mais la classe inférieure n'en était pas là. Le sentiment religieux a des degrés. Entre le pontife qui connaissait les quatre hypostases de la divinité, et le paysan qui adorait les serpents de sa hutte, sa vaisselle de terre et les parties gauche ou droite de la tête ou des épaules, il y avait toute une série de conditions sociales et d'aptitudes intellectuelles. Sans doute, le porcher, le marin, le marchand, le tailleur de pierres, le tisserand, le fellah et même l'homme du bas clergé, c'est-à-dire en somme la presque totalité du peuple, les impurs, les vils et les humbles, ceux-là ne nous ont guère laissé de monuments religieux, et pour cause : néanmoins, il est impossible de ne pas admettre qu'ils s'étaient fait des croyances à leur niveau, empruntées au fétichisme ou tout au plus à la mythologie. Ces esprits étroits pour qui le dieu du voisin restait un ennemi, à preuve les guerres des nomes, étaient loin de s'élever à la hauteur d'un monothéisme devant l'expression définitive duquel la pensée sacerdotale elle-même hésita toujours.

Comment n'aurait-elle pas hésité ? Si les dieux de chaque groupe entrevu différaient peu dans l'ensemble, ils différaient beaucoup dans le détail ; chacun d'eux avait une existence, un passé, une histoire, un culte, un rôle et une place trop distincts pour qu'on les fît disparaître du Panthéon et du sol : il eût fallu raser les temples.

Et, en dernière analyse, c'étaient les principaux types divins qui résistaient le plus au syncrétisme. Le type solaire par exemple, l'emportait dans la conception du personnage qui gouverne le monde, mais non dans la conception du personnage qui crée le monde, de sorte qu'on pouvait toujours, et qu'on peut encore se demander qui était et où était le véritable dieu égyptien.

Était-ce le Ptah de Memphis, dieu momifié, c'est-à-dire père et primordial, qu'on assimilait à la terre ou à l'eau sous ses titres de Ptah-Nun ou de Ptah-Tanen ? Était-ce l'Ammon de Thèbes, que les Grecs assimilaient à l'air ou à Zeus, tandis que les Égyptiens le représentaient criocéphale comme l'âme, et bleu comme le ciel ? Était-ce le Khnum d'Eléphantine, dieu des cataractes et par extension des eaux, puis par extension encore de la création sortie des eaux ? Était-ce le dieu Ra d'Héliopolis, ou le soleil dans toute l'étendue de son rôle, de son symbolisme et de son indépendance, lorsqu'il en arrive, lui qui naît tous les jours, à supprimer son père, et à devenir le dieu qui se donne naissance à lui-même, Kheper djesef ?

Au point de vue théologique comme au point de vue politique, le problème restait difficile à résoudre, car adopter un dieu local c'était théologiquement et politiquement amoindrir les autres dieux. Tout ce qu'on put faire, pour donner satisfaction aux deux parties du pays, ce fut d'unir les deux principales divinités de la Haute et de la Basse Égypte, Ra d'Héliopolis et Ammon de Thèbes, en un seul type, Ammon-Ra.

Mais la part n'était pas égale entre les deux dieux : si le criocéphale Ammon avait un rôle plus philosophique, l'hiéra-

cocéphale Ra avait un rôle plus actif, et le rôle actif l'emporta presque toujours. Les tendances envahissantes du culte solaire sont sensibles dans l'histoire de la religion égyptienne, comme M. de Rougé l'a fait remarquer depuis longtemps. Soit que la pureté particulière du ciel égyptien, où le soleil règne en maître, ait favorisé ces tendances, soit qu'elles existent en général dans les religions polythéistes, tout le monde sait que le type solaire s'est en Égypte superposé, mêlé et souvent substitué aux autres.

Cette prééminence se marque bien dans le fait que le pharaon passait pour le fils et l'image, non d'Ammon ou de Ptah, par exemple, mais du soleil, dont il était pour ainsi dire le fétiche, de sorte qu'il y avait deux soleils, l'un au ciel, l'autre en Égypte, chacun d'eux prêtant et empruntant à l'autre une partie de sa puissance.

Il s'ensuivit que l'union de Ra et d'Ammon fut plus apparente que réelle, puisque le premier l'emportait en un sens sur le second. On vit donc, au plus haut point de la grandeur pharaonique, et sous la pression peut-être de rivalités sacerdotales ou gouvernementales, se produire le seul schisme qui ait déchiré l'Égypte, c'est-à-dire la religion exclusivement solaire de Khunaten, le quatrième Aménophis de la dix-huitième dynastie. Mais la tentative était trop hardie et trop brusque pour réussir. Il eût fallu sauver au moins les apparences, comme on l'avait fait avec le symbolisme osirien qui fut atténué, mais non supprimé, dans les livres royaux des hypogées pharaoniques. L'hérésie était si peu viable, qu'aussitôt après la mort de Khunaten Ammon-Ra reparut comme si rien de nouveau ne s'était produit.

La décadence de l'empire, au reste, vint briser l'unité du culte avec l'unité du gouvernement, et le dieu national perdit ce que perdait le souverain national. Aussi, quand l'Égypte fut définitivement soumise à l'étranger, le soleil qui n'avait pas su la défendre fut-il négligé, puis délaissé (au moins comme divinité, car son symbolisme avait laissé partout une empreinte trop profonde pour disparaître). Les Ptolémées ne

songèrent pas à lui, mais à Osiris et à Apis, lorsqu'ils instituèrent pour les Grecs et les Égyptiens le culte mixte de Sérapis. Sous Auguste, le service même avait cessé dans le temple déjà ruiné d'Héliopolis, la ville solaire par excellence, tandis que d'autres cultes restaient en pleine vigueur, ceux par exemple d'Hathor, de Thoth et d'Horus, mais surtout ceux d'Isis et d'Osiris, dieux funéraires à qui la promesse d'immortalité que leur mythe offrait aux fidèles, fit faire le tour et presque la conquête du monde romain.

V

Voilà, bien insuffisamment tracé, le tableau général de la religion égyptienne : avant d'aborder la philosophie du sujet, il reste à indiquer les sources d'étude, et à préciser les points déjà éclaircis comme les points encore à éclaircir.

Le culte des mânes nous est connu par les textes ou les scènes des tombes memphitiques et thébaines de l'ancien et du nouvel empire, par le livre de l'Ap-Ro ou de l'ouverture de la bouche des statues, et par le Rituel de l'embaumement. Il serait intéressant de rechercher d'après ces documents, qu'ont étudiés en grande partie MM. Schiaparelli, Maspero, Le Page Renouf et Dümichen, dans quelle mesure ont pu se développer et s'accorder en coexistant les croyances à l'âme habitant la tombe et à l'âme habitant l'enfer.

Les superstitions fétichistes ont laissé des traces dans les traités de médecine, tels que le papyrus Ebers, dans la stèle de Bakhtan, dans le calendrier Sallier, dans les recueils de conjurations guérissant ou préservant de la morsure des animaux dangereux, tels que certains papyrus magiques publiés par MM. Pleyte, Rossi et Chabas, dans les innombrables amulettes des différents musées, dans les stèles du Sérapéum relatives au bœuf Apis, dans la stèle de Mendès, dans les temples d'Edfou et de Denderah, où les principaux animaux

sacrés concourent à certaines cérémonies, dans les monnaies des nomes, et dans les récits d'Hérodote, de Diodore, de Plutarque, de Strabon et d'Elien, où se révèle l'étonnement que l'adoration des animaux causait aux Grecs; enfin dans l'immense collection des Pères de l'Église, qui n'a pas encore été complètement dépouillée en ce qui concerne les croyances égyptiennes. Bien que signalé au XVIIIe siècle par de Brosses dans un livre aujourd'hui célèbre, le sujet n'a guère été étudié de nos jours que par M. Pietschmann. Il faudrait déterminer, maintenant, l'analogie que les croyances des Égyptiens présentent avec les superstitions des sauvages, notamment avec le totémisme, et dresser le tableau des animaux adorés ou abhorrés dans les différents nomes; l'histoire du bœuf Apis, notamment, serait à faire.

Sur les dieux du ciel et de la lumière, on rencontre des renseignements un peu partout : dans les tableaux des temples qui sont reproduits aux recueils de Champollion, Rosellini, Lepsius et Mariette, ainsi qu'au grand ouvrage de la commission d'Égypte, dans les papyrus de Londres, de Turin et de Leide, dans le papyrus magique Harris, dans la stèle Metternich, dans les différents exemplaires du Livre des Morts et dans les recueils analogues, dans le Livre des heures du jour, dans la légende de la destruction des hommes, dans les textes relatifs au mythe d'Horus, et dans les auteurs anciens déjà cités, en y ajoutant quelques pères de l'Église, comme Clément d'Alexandrie et Eusèbe. Ces documents ont été étudiés dans le Panthéon de Champollion, dans l'ouvrage de Wilkinson, dans les notices de MM. Birch et de Rougé sur les Musées égyptiens de Londres et de Paris, enfin, dans différents mémoires de MM. Lepsius, Birch, Pleyte, Chabas, Goodwin, Naville, Golénischeff, Pierret et Brugsch. Dès le siècle dernier, Jablonski avait très bien résumé les renseignements contenus dans les auteurs anciens. Ici, le travail à faire consisterait dans la monographie de chaque dieu et dans le classement des dieux par cycles, par époques et par nomes; toutes ces divinités se sont en effet partagé l'Égypte,

et le mythe de l'une n'est pas toujours celui de l'autre, malgré certains points de contact : il y a en particulier une grande quantité d'Horus dissemblables qu'il serait utile de distinguer dans une histoire d'Horus. Les travaux de MM. Pleyte et Meyer sur le dieu Set fourniraient d'excellents guides pour la méthode à suivre. Quant au principal secours pour ces classifications, il se trouverait dans le *Dictionnaire géographique* de Brugsch, dont il serait facile d'extraire la liste par nomes des dieux locaux, ainsi que la nomenclature des prêtres, des prêtresses, des barques, des arbres sacrés, et des fêtes de ces dieux. M. J. de Rougé a donné un aperçu de la matière dans ses mémoires sur la géographie des nomes.

Pour l'ensemble du culte, encore peu étudié, si ce n'est par MM. Brugsch, de Rougé et Dümichen dans leurs recherches sur les calendriers de fêtes, on rencontrera aux grands recueils la représentation d'une foule de cérémonies. L'Abydos et le Denderah de Mariette, entre autres, contiennent, l'un le Rituel de l'habillement des statues divines, valable pour les morts comme pour toutes les classes de dieux, et l'autre les détails les plus circonstanciés sur tout ce qui se pratiquait dans un grand temple. L'étude de M. de Rochemonteix sur le temple d'Apet montrera par contre ce qu'était un petit temple. De plus, le papyrus Harris n° 1, mis à profit par MM. Birch, Eisenlohr et Piehl, est rempli de renseignements sur le personnel et le matériel des sanctuaires. Chaque culte local avait sans doute ses rites particuliers, mais, de même qu'il existait certains cultes principaux, n'y avait-il pas certains rites principaux sur lesquels on se réglait dans les différents nomes? Voilà encore un problème à résoudre.

Les matériaux relatifs au monde infernal et à ses dieux abondent. Ce sont surtout les textes des Pyramides royales, le Livre des Morts, le Livre des Souffles, les papyrus Rhind, les Hypocéphales, l'Hymne à Osiris de la Bibliothèque nationale, le Livre d'honorer Osiris, les Lamentations d'Isis et

de Nephthys, le Livre de l'Hémisphère inférieur, le Livre de l'Enfer, le Livre des Heures de la nuit, le Livre des Cavernes, qui ont été résumés ou utilisés dans la décoration de certains sarcophages, comme celui de T'aho, les cercueils du temps des Ramessides et des Saïtes, le conte de l'île du Ka, le temple de Séti Ier à Abydos, les chambres d'Osiris à Denderah, et le traité de Plutarque sur Isis et Osiris. Ces différents matériaux ont été publiés ou étudiés par MM. Maspero, Lepsius, Naville, Devéria, Pierret, Brugsch, de Horrack, Szedlo, Rossi, Birch, Guieysse, Pleyte, Golénicheff, Leemans, Chabas, Mariette, Dümichen, Loret, Lanzone et de Bergmann, mais il reste encore beaucoup à faire : par exemple les textes des Pyramides et du Livre des Morts à commenter, le culte ainsi que le mythe d'Osiris à décrire dans l'infinie variété de leurs détails, et une édition comparée à donner des Livres relatifs au monde infernal.

Les personnifications plus ou moins abstraites, comme la déesse de la Justice, les dieux des sens, les dieux génies, les dieux du sort et les dieux élémentaires, sont connues seulement par des textes disséminés et relativement rares. Le mythe de la Justice a été étudié par MM. Grébaut, Pierret, Stern et Wiedemann, tandis que le groupement des dieux élémentaires a été déterminé par MM. Lepsius, Dümichen et Brugsch. Il y aurait là matière à quelques monographies intéressantes.

Bien plus nombreux sont les textes relatifs au dieu suprême, sous ses noms de Ptah, d'Ammon et de Ra. Ce sont surtout les beaux hymnes du Livre des Morts, de la Litanie du Soleil, du temple d'El Khargeh, et des papyrus de Leide, de Berlin et de Boulaq, traduits par MM. Chabas, Goodwin, Birch, Grébaut, Pierret, Brugsch et Naville. Ici il y aurait à faire, pour chaque type divin, le départ de ce qui lui appartient en propre, de ce qui lui appartient comme personnage plus ou moins assimilé au soleil, et de ce qui lui appartient comme dieu suprême.

Les documents relatifs à l'hérésie de la dix-huitième dynastie sont aux *Denkmæler* de Lepsius ; ils ont été appréciés dans les différentes histoires d'Égypte, et, récemment, par M. Bouriant. On pourrait dégager en outre, à ce propos, les concordances qui ont dû exister entre la divinisation du pharaon et celle du soleil, car les deux cultes semblent bien avoir progressé ensemble. L'adoration des rois est très apparente sous les dix-huitième et dix-neuvième dynasties, et cela dans les temples comme dans les tombes, où elle a surtout pour objet Aménophis Ier et sa mère, Thothmès III, Aménophis III et Ramsès II. Elle s'atténue dès les premiers revers subis par les Ramessides pour reparaître un instant sous les premiers Ptolémées ; plus tard, les Livres hermétiques la mentionnent encore.

VI

On voit qu'il a été beaucoup fait et qu'il reste beaucoup à faire dans le vaste champ de la religion égyptienne. Une étude d'ensemble, aujourd'hui, serait assurément prématurée : on doit s'en tenir aux remarquables travaux de vulgarisation qui ont été publiés dans ces derniers temps par MM. Tiele, Le Page Renouf, Pierret, Lanzone, Brugsch et Lieblein. Ces travaux indiquent avec netteté le point d'arrêt de la science, et on peut les considérer dans une certaine mesure comme définitifs en ce qui concerne la religion officielle, qui a livré son secret.

Il subsiste seulement quelques réserves à faire sur les tendances de M. Tiele à trop subordonner les changements religieux aux changements politiques, comme si chaque groupe de dynasties eût renouvelé le culte, et sur les tendances de M. Pierret à trop voir la clef du symbolisme solaire dans la division du monde en sud et en nord par les deux yeux du soleil levant : les Égyptiens auraient alors regardé l'œil droit

du soleil comme celui du nord et son œil gauche comme celui du sud, tandis que c'est le contraire qui a eu lieu, comme le prouvent, entre autres documents, les textes du Mythe d'Horus. D'autre part, M. Le Page Renouf, d'un esprit pourtant si fin et si perspicace, semble peut-être un peu trop enclin à retrouver l'aurore dans les mythes égyptiens.

D'aussi légères taches, si elles existent, n'infirment en rien la valeur des ouvrages qui viennent d'être cités ; désormais l'extérieur, ou, si l'on peut dire, le revêtement de la religion égyptienne nous est connu, et il faut déjà songer à mieux, c'est-à-dire à pénétrer plus avant dans le détail comme dans l'ensemble.

Le détail, c'est l'œuvre de demain ; quant à l'ensemble, rien n'empêche d'examiner dès maintenant les quelques théories, applicables ici, dont la philosophie religieuse dispose. Peut-être n'y aura-t-il pas lieu d'en choisir une, mais ce sera déjà quelque chose que d'envisager le sujet dans son ampleur et que de considérer, même à distance, les trois ou quatre hypothèses parmi lesquelles gît sans doute l'explication cherchée.

Nul ne conteste qu'en général un système religieux, comme tout autre groupe de faits historiques, obéit à une loi d'évolution qui règle sa marche. Mais cette marche est-elle toujours la même ? Quel est son point de départ, quel est son point d'arrivée et quels sont ses stages intermédiaires ? D'où vient-elle, comment se dirige-t-elle, et où aboutit-elle ?

On a fait, depuis le commencement du siècle, plusieurs réponses bien connues à la principale de ces questions, celle du point de départ, qui contient implicitement toutes les autres.

La première réponse a été fournie par Creuzer, pour qui l'Orient avait maintenu et propagé, sous des formes symboliques, la profonde philosophie monothéiste dont le Platonisme dégagea lentement la formule. L'opinion de Creuzer, abandonnée presque partout aujourd'hui, a encore sa place dans le domaine égyptologique, où plusieurs savants admettent,

après MM. de Rougé et Chabas, que le polythéisme égyptien eut pour fond un monothéisme primitif : le dieu unique, symbolisé par le soleil, aurait été fractionné en divinités secondaires.

Sous le coup des grandes découvertes philologiques de ce siècle, la doctrine du symbolisme a été généralement remplacée par une théorie bien différente, celle de la maladie du langage, à laquelle Max Müller a attaché son nom et qu'on peut résumer ainsi : d'une part, l'animation apparente que les mots prêtent aux choses aurait entraîné la personnification des phénomènes ; d'autre part, chaque dieu aurait reflété dans ses formes et ses légendes les divers sens des mots qui lui auraient donné naissance. D'après certains savants, ce travail du langage aurait principalement porté sur les phénomènes solaires et d'après d'autres, sur les phénomènes atmosphériques. Parmi les égyptologues, MM. Brugsch et Le Page Renouf semblent adopter en grande partie les théories de Max Müller. Aucun système n'a obtenu plus de faveur et de défaveur que celui-là ; un de ses grands torts est qu'il a régné, et que de hautes réputations scientifiques se sont échafaudées sur lui : on s'est lassé de l'entendre appeler juste, et l'on a appris à ses défenseurs, un peu durement peut-être, qu'une hypothèse a le droit de se proposer, mais non de s'imposer.

L'opinion qui lui fait échec aujourd'hui est que, dans le principe, l'homme regardait les phénomènes comme produits par des personnes, humaines ou bestiales, ce qui supprime l'intervention du langage. Les partisans du nouveau système attachent tous une grande importance au culte des ancêtres et au culte des fétiches, qui seraient, soit l'un et l'autre, soit l'un ou l'autre, suivant les auteurs, les deux sources du polythéisme. Ils insistent en outre, et particulièrement M. Lang, sur certains développements mythiques et légendaires qui seraient dûs, non aux aspects de l'orage ou du soleil, mais à de grossières tentatives pour expliquer les choses de la vie et du monde, d'après l'analogie de coutumes

ou d'idées plus ou moins barbares. Les égyptologues ont fait aussi quelques emprunts à cette école, comme MM. Le Page Renouf, Maspero et Dümichen relativement aux mânes, et comme M. Pietschmann relativement aux fétiches.

VII

Telles sont les trois grandes théories qu'on pourrait appliquer en ce moment à l'étude de la religion égyptienne, religion qui serait le produit, ou du monothéisme ancien, ou du langage mythologique, ou de la pensée sauvage. En outre, il faudrait se prononcer dans le détail sur la prééminence à donner aux mythes du soleil ou aux mythes de l'orage, et au culte des ancêtres ou au culte des fétiches.

Malheureusement, aucune des trois théories n'est encore acceptée ni rejetée d'une manière définitive, pour l'Égypte, de sorte qu'il serait prématuré de se régler sur l'une d'elles, au moins dès l'abord et avant un examen complet. Chacune a ici sa part de vérité.

Rien ne prouve, par exemple, qu'avant l'époque historique la religion égyptienne ne s'est pas constituée grâce à une sorte d'accord, ou de compromis, entre les croyances plus élevées d'un peuple conquérant et les superstitions plus grossières d'un peuple conquis, comme le pense dans une certaine mesure M. Flinders Petrie. Rien ne prouve aussi que l'animisme et le fétichisme n'ont point prospéré pendant toute la durée de la civilisation pharaonique, car la momification des cadavres et l'adoration des animaux ne sauraient s'expliquer autrement. Quant aux mythes nés du langage ou rattachés aux phénomènes solaires et atmosphériques, on reconnaît aisément la trace des premiers dans les calembourgs des textes religieux, et la trace des seconds dans les légendes du soleil, d'Horus et d'Osiris.

D'ailleurs, une difficulté spéciale et qu'on a déjà dû

entrevoir, se présente : c'est que nous ne pouvons fournir la chronologie d'une évolution qui paraît s'être produite avant l'époque historique. Pour l'Inde, on connaît par le Rig-Véda une période pendant laquelle les dieux *naturistes* existaient à peu près seuls; pour la Grèce, on sait que l'institution des mystères, qui prépara la philosophie, est postérieure à Homère et même à Hésiode; mais en Égypte, il semble que tout était fait avant Ménès. On ne voit plus ensuite que des changements de détail, comme ceux qui ont été signalés plus haut à propos d'Ammon, de Ra et d'Osiris, et si l'on cherche le pourquoi des grandes modifications fondamentales, on est obligé de sortir du sujet, en invoquant soit des conquêtes et des diversités de races, soit des explications purement théoriques.

Il y a donc là des éléments dont la coordination s'est faite suivant une loi qui nous échappe. Rien ne nous oblige pour le moment à remplacer cette loi par une hypothèse. Les tronçons que nous ne pouvons rapprocher encore se prêtent à des recherches spéciales dont les résultats suffisent, et au delà, pour payer les travailleurs de leur peine aussi bien que de leur attente.

En définitive, l'Égypte a développé et maintenu, comme nul autre peuple ne l'a fait, toutes les parties qu'un système religieux peut comporter, l'animisme, le fétichisme, le polythéisme et le monothéisme. De ces parties, nous connaissons mieux les dernières (et surtout la dernière), que des sources plus abondantes nous révèlent et que notre culture intellectuelle et morale nous rend plus aptes à comprendre. Ce qui nous manque, c'est de savoir quand, comment et pourquoi des matériaux en apparence aussi dissemblables se sont groupés, puisque la religion de l'Égypte s'offre à nous toute formée. Nous assistons à sa longue maturité et à son lent déclin, mais sa jeunesse nous reste aussi cachée que les sources du Nil. Les choses étant ainsi, nous ne pouvons demander plus de lumière qu'aux nouveaux progrès de la

science égyptologique en particulier, et de la science religieuse en général, avec le ferme espoir que le succès ne se fera pas attendre. Si en effet l'égyptologie ne peut résoudre à elle seule les problèmes qui la sollicitent, comme c'est encore le cas aujourd'hui, le flux toujours montant des conquêtes intellectuelles ne manquera point de lui donner quelque jour une impulsion décisive, à peu près comme la marée soulevant les barques restées à sec sur la plage : l'essentiel, ici, sera de ne pas laisser la barque hors de la portée du flot.

E. Lefébure.

LE SACRIFICE DE LA CHEVELURE

CHEZ LES ARABES

PAR

LE Dr IGNACE GOLDZIHER

Nous nous sommes déjà occupé ici même de la pratique religieuse qui fait l'objet de cette notice. Dans un essai sur le *culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes* nous avons déjà signalé le sacrifice de la chevelure parmi les actes religieux ressortissant à cette catégorie [1] dans l'antiquité arabe. Depuis lors M. le professeur Robertson Smith a poussé plus avant l'examen de cette pratique et des usages analogues chez les anciens Arabes, dans un livre qui fait progresser sur plusieurs points l'étude de la situation religieuse et sociale des arabes païens [2], alors même que l'on ne saurait accorder à l'auteur la vérité de toutes ses thèses fondamentales [3]. Il a notamment rapproché de l'ancien usage de couper sa chevelure la coutume dite de l'*aqîqa*, d'après laquelle les Arabes coupaient les cheveux aux tout jeunes enfants, avec

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. X p. 351 et suiv.

2) *Kinship and marriage in early Arabia.* (Cambridge, 1885.) Cfr. *Revue*, t. XIII, p. 240.

3) Le compte-rendu le plus pénétrant et la discussion la plus approfondie que ce livre important ait inspirés, se trouvent dans l'article, instructif à tant d'égards, de M. Nöldeke, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1886, p. 148 à 187. Aucun lecteur du livre de M. Robertson Smith ne devrait négliger de lire cet article.

accompagnement de cérémonies et de sacrifices, coutume qui s'est d'ailleurs conservée dans l'Islam avec quelques modifications de forme extérieure [1].

Ainsi je suis amené à revenir encore une fois sur cette particularité de la religion arabe pour mettre en lumière quelques points laissés dans l'ombre auparavant.

Il est tout d'abord intéressant de constater de quelle façon la pratique païenne de se dépouiller de sa chevelure en l'honneur des morts s'est maintenue dans l'Islam. Ce sont naturellement les Bédouins qui se présentent à nous comme les conservateurs des anciens usages païens, sur ce point comme sur tant d'autres que nous avons indiqués en étudiant le culte des ancêtres et des morts. *Selah-Merrill*, auquel nous sommes redevables de nombreuses communications nouvelles et intéressantes sur la région à l'est du Jourdain, a observé chez les Bédouins de cette région, visités par lui au nom de la *Société américaine de Palestine*, que les femmes déposent encore aujourd'hui plusieurs boucles de cheveux sur la tombe des morts éminents [2]. Cette observation confirme le récit du IIIe siècle de l'hégire, d'après lequel les Charigites avaient coutume de se raser la tête auprès du tombeau de leur chef Ṣâliḥ b. al-Muṣarriḥ, qui s'était révolté contre le khalife en l'année 86 [3]. En pareil cas, le sacrifice de la chevelure n'est en aucune façon un témoignage de deuil, mais un hommage au défunt. Ailleurs ce même acte perd sa valeur primitive d'acte de culte pour ne plus être qu'une manifestation de *la douleur* ; mais il n'en faut pas moins le considérer comme une transformation de l'acte religieux primitif. Il en est ainsi dans divers récits comme le suivant : Le khalife

1) Robertson Smith, *l. c.*, p. 152 et suiv.

2) *East of the Jordan*, a record of travel and observation in the countries of Moab, Gilead and Bashan. Londres 1881, p. 511.

3) Ibn Durejd, *Kitâb al-ishtiqaq*, éd. Wüstenfeld, p. 133. La coutume de se raser la tête passait, du temps de Mu'âwija I, pour être un signe distinctif de ces dissidents politiques de l'islam. *Ibid.*, p. 139.

Abd-al-Malik, apprenant la mort d'Abdallâh b.-al-Zubeir, fait couper ses propres cheveux et ceux de ses petits-enfants [1].

Il semble, en particulier, qu'il faut attribuer une valeur religieuse à la coutume que l'on signale chez les anciens Arabes d'après laquelle le guerrier se rasait la tête avant d'aller au combat, pour indiquer qu'il se consacrait à la mort [2]. Le philologue auquel nous empruntons ce récit n'y voit que la mention d'une pratique exceptionnelle à laquelle les Banû Bekr se seraient livrés dans une occasion spéciale, pendant la guerre contre les Taglibites, ce qui aurait valu à cette journée le nom de *jaum-al-taḥâluq*, c'est-à-dire « jour où l'on se rase les cheveux » ou le *Taḥlâq-al-limam* [3]. Alors même qu'il en serait ainsi, il ne paraît pas douteux qu'en se rasant la tête afin de se faire reconnaître des leurs, les Bekrites faisaient une fausse application de la vieille coutume païenne. Mais il est permis de conclure de la série des faits que nous connaissons actuellement, concernant la signification religieuse du dépouillement de la chevelure chez les anciens Arabes, que les Banû Bekr, en se coupant les cheveux avant le combat, n'avaient pas uniquement pour but de se fournir un moyen de se reconnaître. Le combat livré pour sauvegarder l'honneur de la tribu n'était pas pour les anciens Arabes une simple lutte politique. La vie de la tribu était intimement liée à la vie religieuse de l'Arabe ; les travaux de M. Robertson Smith l'ont montré plus clairement encore qu'auparavant. Il n'y a rien d'étonnant à ce que les guerriers se préparent par un acte de consécration religieuse pour un combat de cette nature. C'est ainsi qu'un héros arabe, appelé « (l'homme) fatal » lorsque les Banû Lihjân ont tué son protégé pendant sa maladie, se consacre à l'accomplissement du devoir le plus auguste pour l'Arabe, la vengeance du sang, en se rendant

1) *Ansâb al-ashrâf*, éd. Ahlwardt, p. 74.

2) Istibsâlan lil-maut, *Al-Tibrizî* sur *Hamâsa*, p. 253, 17. Rückert, I, p. 193.

3) *Diwân de Ṭarafa*, n° 14.

à la Mecque, en touchant la pierre angulaire de la Ka'ba et en faisant le tour du lieu saint. Il ne marche contre les Banû Lihjân pour venger le sang de son protégé qu'après s'être sacré préalablement par ces actes religieux [1]. Cet exemple nous montre qu'il n'y avait chez les Arabes rien d'exceptionnel à se consacrer par des pratiques religieuses à l'accomplissement des devoirs imposés par l'honneur de la tribu. Telle doit être aussi la véritable signification de cette coutume, de se raser les cheveux avant le combat.

1) *Lieder der Hudhejliten*, nº 198, éd. Wellhausen.

LA CROYANCE A L'IMMORTALITÉ DE L'AME

CHEZ LES ANCIENS IRLANDAIS[1]

Les Gaulois ont été en France l'objet de nombreuses études; on voulait connaître dans ses moindres détails l'histoire de nos ancêtres. Plusieurs écrivains ont tenté de tracer un tableau complet des mœurs, des coutumes, de la religion des anciens Celtes, et comme les auteurs grecs et latins ne leur fournissaient que peu de renseignements, l'imagination des écrivains suppléa trop souvent au manque de documents. Dès lors, rien n'a paru plus clair ni moins contesté que les origines gauloises de notre histoire nationale : rien cependant n'était plus obscur ni plus sujet à discussion. Ce n'était pas en torturant des textes que l'on pouvait arriver à connaître mieux les anciens Celtes : il fallait chercher dans les traditions des peuples celtiques encore existants, les restes des traditions communes à toute la race.

L'antiquité ne nous a guère laissé sur les croyances des Celtes que des documents très courts et peu détaillés. César, par exemple, se borne à nous citer les noms des dieux romains auxquels il a identifié, nous ne savons avec quelle justesse, les divinités gauloises. Des inscriptions nous font connaître les noms de quelques dieux celtiques, mais ne nous apprennent rien au sujet de leurs attributs. La littérature

1) Voir le savant ouvrage de M. d'Arbois de Jubainville, *Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique*, p. 344-366.

épique de l'Irlande, au contraire, nous offre une grande richesse de récits mythologiques. Les croyances irlandaises pourront nous donner une idée de ce qu'étaient les croyances gauloises. Si chaque peuple celtique a dû développer, selon son caractère et ses mœurs, certaines parties de la religion primitive commune à tous les Celtes, il est néanmoins vraisemblable de supposer que plusieurs des traits qui caractérisent la mythologie irlandaise étaient, dans le passé, la marque distinctive que les anciens Celtes avaient imprimée aux croyances indo-européennes. La plus ancienne littérature du pays de Galles a conservé aussi quelques restes des traditions primitives; mais nous connaissons la légende épique galloise sous sa forme la plus ancienne surtout par les poèmes français du cycle d'Arthur, et il peut être difficile parfois de distinguer dans ces poèmes les idées celtiques des idées françaises. La comparaison entre les traditions religieuses des Gallois et des Irlandais n'est pas toujours possible ni toujours sûre. Pour le sujet que nous allons traiter, après avoir établi sur le témoignage des anciens, la croyance des Celtes à l'immortalité de l'âme, c'est à la littérature irlandaise que nous aurons recours pour savoir comment les peuples celtiques ont conçu cette doctrine, et de quelles fictions ils l'ont ornée. Sur ce point, la poésie épique de l'Irlande est notre principale source d'informations.

La légende irlandaise, qui nous a été transmise par des manuscrits dont les plus anciens ne remontent qu'au XIIe siècle, n'a pas toujours conservé intactes les anciennes croyances celtiques. Le christianisme et la science historique contribuèrent à transformer la légende mythologique. Après les poètes dont l'imagination divinisa les anciens héros et orna de fables leurs exploits, vinrent des historiens qui, par un excès contraire, transformèrent les dieux en rois et les héros en guerriers. Chassés du ciel, les dieux descendirent sur la terre. L'ancien Olympe celtique, le *sid*, devint un palais des rois d'Irlande. Le Mercure gaulois Lugus monta sur le trône en 1869 avant J.-C. et gouverna quarante ans le peuple

irlandais. Ainsi transformé le dieu païen Lug était méconnaissable. Les autres dieux furent aussi réduits à des proportions humaines. Cependant les légendes païennes n'avaient pas disparu, en même temps que les personnages divins des chants épiques des *file*.

Le christianisme naissant ne pouvait tolérer des récits qui auraient rappelé à tout moment aux nouveaux convertis leurs anciennes erreurs. Mais ces chants merveilleux, qui célébraient l'ancienne gloire de l'Irlande et la valeur de ses héros tenaient au cœur même de la nation. On ne pouvait songer à les détruire et à en effacer la mémoire : on sanctifia le texte païen par de pieuses interpolations. Conchobar, roi d'Ulster qui vivait dans les premières années de l'ère chrétienne, mourut de douleur, nous dit la légende rectifiée, en entendant raconter la mort de Jésus-Christ. Il était dès lors impossible de condamner la vie païenne de Conchobar : une mort si édifiante rachetait ses fautes. Dans le récit intitulé « l'Expédition de Connle », dont nous donnons plus loin la traduction, une femme venue du pays des dieux et des morts prédit la chute de la religion druidique et l'avènement du christianisme. C'est ainsi que la mythologie irlandaise devenue épopée chrétienne est parvenue jusqu'à nous, un peu déguisée, mais non méconnaissable. S'il est parfois difficile de déterminer quelles étaient les attributions d'un dieu, et à quelle divinité grecque ou romaine on doit le comparer, du moins les principales croyances des anciens Irlandais ressortent nettement du milieu des légendes merveilleuses où les poètes avaient chanté les longs exploits des dieux et des héros de leur pays.

La croyance des Celtes à l'immortalité de l'âme, attestée par les anciens, est exprimée très clairement dans de nombreux passages de la littérature irlandaise. Elle était le fonds même de l'ancien enseignement druidique : « *in primis hoc volunt* [*Druides*] *persuadere, non interire animas* [1] ». Parmi les

1) César, *De bello gallico*, VI, 14.

textes irlandais qui nous montrent les héros partant pour le pays des morts, un des plus intéressants et des plus anciens est le récit de l'*Expédition de Connle*. Mais, si la croyance celtique à l'autre vie n'est pas à démontrer, les détails que nous fournit la littérature mythologique de l'Irlande sur le pays des morts, sur ses habitants et leurs occupations sont assez peu connus. Il peut être intéressant de chercher comment l'imagination irlandaise, peut-être même l'imagination de tous les peuples celtiques, a tiré parti de cette croyance pour orner ses merveilleuses légendes. Nous verrons en même temps comment des littérateurs chrétiens et des historiens avides de précision ont retouché et quelquefois défiguré les poétiques récits de la légende païenne.

Les Irlandais connaissaient fort bien le séjour des morts ; les descriptions qu'ils en font sont très complètes et ils prirent soin d'expliquer d'où leur venait cette science. C'est que certains héros avaient été admis à visiter le pays mystérieux des immortels, et avaient pu revenir sur la terre raconter les merveilles qu'ils avaient vues. Les uns, comme Cuchulainn, étaient partis pour la Grande-Plaine à la recherche d'une femme qu'ils aimaient. D'autres, comme Loegaire Liban, y avaient été appelés par un messager divin qui venait sur la terre demander aux hommes des guerriers pour combattre les dieux. Malgré les enchantements du pays des immortels, les héros ne tardaient point à regretter leur patrie et dans les plaisirs continuels du peuple des morts il leur arrivait de regretter les quelques jours heureux qu'ils avaient passés parmi les vivants. Mais ils ne pouvaient retourner sur la terre, que montés sur des chevaux et ne devaient point en descendre. S'ils touchaient le sol, ils mouraient à l'instant et jamais ils ne revenaient dans la contrée merveilleuse qu'ils avaient quittée. Lorsque Loegaire vainqueur revint avec ses cinquante guerriers du pays des morts, il ne resta en Irlande que quelques instants, pour dire adieu aux siens et leur chanter les plaisirs de son nouveau séjour. Seul, le héros Cuchulainn, ramenant la déesse Fand qu'il avait épousée,

put continuer sa vie humaine après avoir séjourné dans le pays des morts. Mais Cuchulainn échappait à la loi commune. Dans une légende plus moderne, Oisin, moins heureux que Loegaire, tomba de cheval en voulant porter aide à des hommes qui essayaient de soulever un fardeau. A l'instant, il perdit sa jeunesse et sa beauté et fut réduit à errer par l'Irlande, cherchant le pays enchanté dont il ne put retrouver la route.

Il était difficile pour un vivant de se rendre dans le pays des morts. Le plus souvent, il fallait traverser la mer et, sur les navires des hommes, c'était un voyage long et pénible. Mais Plutarque nous apprend qu'il y avait au nord de la Gaule des marins mystérieux chargés de conduire les morts au delà de l'Océan. Montés sur des navires d'origine inconnue qui portaient une charge invisible, ils arrivaient en un coup de rame au terme de leur voyage. Les navires des dieux conduisaient aussi dans le pays des morts des vivants qui n'en sont point revenus. Souvent un habitant du Sid s'éprenait d'une mortelle ou, comme dans la légende de Connle, une déesse recherchait l'amour d'un homme. Alors, sans pouvoir résister à l'ascendant magique des immortels, les vivants les suivaient dans le pays des dieux. Ils montaient dans une barque de verre [1] et arrivaient rapidement au terme de leur voyage. En partant au coucher du soleil, ils pouvaient aborder à la Grande-Plaine avant la nuit. Il y avait d'ailleurs, pour se rendre dans le pays des morts, d'autres moyens que la traversée maritime. Pour aller au secours des immortels. Loegaire et ses guerriers se précipitent dans un lac et arrivent, après avoir marché quelque temps, devant la forteresse divine qu'ils devaient assiéger. Enfin, on voyait quelquefois, aux temps héroïques, voler dans les airs des cygnes blancs,

1) La barque de verre se retrouve dans le poème de Tristram. L'accord de la littérature irlandaise avec la littérature galloise telle que nous pouvons la connaître par le poème français, démontre que nous sommes en présence d'une ancienne croyance celtique.

attachés deux à deux par des chaînes d'or ou d'argent. C'étaient des dieux qui retournaient dans leur pays, emmenant avec eux les mortels qui avaient su leur plaire. Ces héros qui n'avaient pas eu à subir la mort pour pénétrer dans le pays des immortels, devenaient rois et gouvernaient comme les dieux eux-mêmes un peuple de morts.

En effet, le pays merveilleux qui reçoit les hommes après leur mort, est en même temps la demeure des dieux. Quand, après de terribles combats, les dieux de la nuit, les Fomore, furent forcés d'abandonner l'Irlande aux dieux du jour, les Tuatha Dê Danann, ils se retirèrent dans le pays des morts. A leur tour, les Tuatha Dê Danann, chassés par les fils de Milé, se dispersèrent, les uns pour aller habiter des îles lointaines peuplées comme la Grande-Plaine, de femmes et de jeunes filles, les autres pour se construire dans les profondeurs de la terre des palais merveilleux qui offraient les mêmes magnificences que les demeures du pays des morts et dans lesquels personne ne mourait. Quand les historiens voulurent donner aux faits légendaires la valeur de faits réels, ils recherchèrent l'emplacement de ces palais fameux et trouvèrent aux places que la tradition leur assignait, des monuments funéraires et des cimetières. Ils en conclurent que c'était là qu'un des peuples primitifs d'Irlande, les Tuatha Dê Danann, avait enterré ses principaux chefs, Dagdé, Lug, Ogmé[1]. Il est difficile d'admettre cette explication ; mais elle nous fait entrevoir quel était le sens de la légende irlandaise. Quand les morts ont été déposés dans leur demeure souterraine, ils y trouvent des magnificences et des plaisirs bien supérieurs à ceux dont ils ont joui sur la terre ; et ils goûtent dans les demeures des dieux un bonheur qui ne finit point. L'idée que se faisaient les Irlandais de palais situés sous la terre et où s'étaient retirés les dieux, est une autre forme de leur croyance à l'immortalité de l'âme.

Lorsque l'évhémérisme irlandais eut transformé les dieux

1) C'est l'*Ogmios*, de Lucien.

en rois, fixé la date de leur règne et de leur mort, déterminé le lieu de leur sépulture, il fallut donner plus de précision aux vagues renseignements que fournissait la légende sur la position géographique du pays des dieux. Comme on devait traverser la mer pour s'y rendre, les pays lointains, peu connus et situés au delà de l'Océan, furent l'un après l'autre désignés comme la terre mystérieuse de la seconde vie. Une croyance ancienne faisait venir les Irlandais du pays des morts et leur donnait pour ancêtre Milé, un des rois des morts. Nennius les fit venir de l'Espagne sous la conduite de Milé, le chef du peuple qui succéda dans la domination de l'Irlande aux Tuatha Dê Danann. D'autres écrivains donnèrent aux Irlandais la Scythie pour pays d'origine. Les fils de Milé étaient venus de Scythie par la Caspienne ou par le Pont-Euxin d'après certains auteurs, par la Baltique d'après d'autres. Mais l'ancienne doctrine celtique dont nous avons parlé plus haut et d'après laquelle les morts étaient transportés en un seul coup de rame dans leur nouveau séjour, place le pays des immortels sur la côte occidentale de la Bretagne. Quant à la légende irlandaise, elle désigne le pays des morts par les noms de Grande-Plaine, Plaine agréable, Grand-Rivage, et n'en détermine point la situation géographique. Cependant, elle nous apprend que, de la côte orientale de l'Irlande, on apercevait au delà de la mer une grande tour aux contours indécis. Ceux qui s'en approchaient reconnaissaient qu'elle était en verre ; dans les ouvertures des créneaux apparaissaient des formes qui ressemblaient à des hommes. Quiconque essayait d'aborder au pied de la tour était emporté par les flots de la mer. C'était la forteresse enchantée qui gardait l'entrée du pays des morts, pays situé au delà de l'Océan et dont on apercevait les rives de la côte orientale de l'Irlande.

Au delà de la tour de verre s'étendaient des plaines fertiles plantées d'arbres étranges. Quelques-uns avaient des branches d'argent auxquelles pendaient des pommes d'or. Ces pommes d'or avaient une propriété merveilleuse. Quand

on les heurtait l'une contre l'autre, elles produisaient un son si harmonieux qu'on ne pouvait l'entendre sans oublier tous ses maux. Au pied des arbres coulaient des ruisseaux de vin et d'hydromel. La pluie qui rafraîchissait la terre était de la bière. Les porcs qui parcouraient la plaine renaissaient une fois mangés pour des nouveaux festins. Partout une agréable musique flattait l'oreille et ravissait l'âme par ses douces mélodies. C'était bien là la vie que le Celte avait pu rêver sur la terre. Toujours jeune, toujours beau, couronné de fleurs, il passait ses jours dans de longs festins, où la bière ne cessait pas de couler et où la viande de porc ne manquait point. Jamais il ne s'élevait de querelle pour savoir à qui devait revenir le morceau du plus brave. Rien ne troublait les plaisirs des immortels. Le Celte retrouvait dans l'autre vie les trois choses qu'il avait le mieux aimées sur la terre : la musique, la bonne chère et aussi la guerre.

On sait que la coutume des anciens Celtes était d'enterrer le guerrier avec ses armes ; c'est que dans la Grande-Plaine, sa seconde vie devait se passer dans de nouveaux combats ; la guerre, sa plus chère occupation dans le pays des vivants, était au nombre des plaisirs du peuple des morts : là les guerriers sont armés d'armes éclatantes, ils brillent de l'éclat de la jeunesse, leur tête est couronnée d'une chevelure couleur d'or. Les batailles sont plus acharnées et plus terribles que sur la terre, et ce sont des fleuves de sang qui coulent dans la Grande-Plaine. Quelquefois des vivants venaient prendre part aux luttes des morts ; des immortels allaient demander du secours aux hommes. C'est ainsi que Loegaire Liban partit d'Irlande avec cinquante guerriers et fit triompher la cause de ses alliés divins. Cûchulainn, le fameux héros de l'Ulster, pour obtenir la main de la déesse Fand, dut aller combattre des dieux ennemis de la famille de sa fiancée. Ainsi, les plaisirs et les combats se partageaient la nouvelle vie des Celtes. Ils vivaient heureux sous la domination de Tethra, l'ancien roi des dieux de la nuit, des Fomore, devenu roi suprême des morts. Autour de

Téthra se groupaient d'autres rois inférieurs, des rois de provinces. Dans *l'expédition de Connle*, la déesse cite le nom de l'un d'eux, Bûadach. L'empire des morts était organisé politiquement comme l'Irlande.

Dans les croyances celtiques, l'homme renaissait dans l'autre vie tel qu'il avait été sur la terre, avec ses passions et ses plaisirs, mais son âme passait dans un nouveau corps, jeune et beau, en pénétrant dans le pays des immortels. Le texte de César : *Imprimis hoc volunt persuadere, non interire animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios,* n'implique pas une croyance à la métempsycose, telle que la concevait Pythagore. Il arrivait cependant quelquefois qu'un héros avait le privilège de revêtir un corps nouveau dans cette vie au lieu de le revêtir dans l'autre vie. Ainsi Mongan, roi d'Ulster au commencement du sixième siècle, n'était autre que le célèbre Find, mort deux siècles avant la naissance de Mongan. Mais jamais l'âme d'un homme ne passait dans le corps d'un animal. La légende irlandaise dans laquelle on voit Tuan mac Cairill devenir successivement cerf, sanglier, vautour, saumon, puis de nouveau homme, s'explique facilement. Quand les Irlandais prirent au sérieux les récits fabuleux sur les premiers temps de l'histoire de leur pays, ils voulurent expliquer comment ils étaient si bien renseignés sur ces époques lointaines. Ils imaginèrent un être qui, sous diverses formes, avait été témoin de tout ce qui s'était passé en Irlande pendant au moins quinze cents ans. La doctrine celtique sur la métempsycose est fort différente de la doctrine pythagoricienne; sauf de rares exceptions, le nouveau corps que revêtaient les âmes après la mort, se trouvait dans l'autre monde, et c'était dans le pays des morts que les hommes passaient leur seconde vie.

La croyance à l'immortalité de l'âme, dans la religion primitive des anciens Irlandais, est, comme on le voit, assez différente de la même croyance transformée par le christianisme. L'idée des peines et des récompenses futures est entièrement absente de la doctrine païenne. Après la mort,

l'homme renaît pour une autre vie, mais une vie qui sera semblable à celle qu'il a menée sur la terre. Aussi, le guerrier gaulois ne craint point la mort, il doit retrouver dans l'autre monde ses esclaves, ses chevaux, tous les objets qui lui ont appartenu et se livrer aux mêmes occupations que sur la terre. Le créancier qu'une maladie mortelle a surpris, avant qu'il ait fait ses recouvrements, ne craint point pour son argent. Il sait que tôt ou tard son débiteur viendra le rejoindre dans la Grande-Plaine et que les engagements terrestres ne sont point déliés par la mort. Pour les Celtes, la vie nouvelle est la continuation, non la compensation de la vie humaine. Comptant sur la force de leur bras et la trempe de leurs armes, ils ne s'en remettaient qu'à eux-mêmes du soin de punir leurs ennemis pendant la vie qu'ils passaient sur la terre, sans recourir à la justice divine. Mais, comme s'ils avaient entrevu qu'au delà de la mort il y avait quelque chose de plus noble et de plus grand que des agitations semblables aux agitations humaines, la vie nouvelle fut aussi pour eux une transformation en même temps qu'une suite de l'ancienne vie. Dans le pays des immortels, les plaisirs et les occupations guerrières des humains sont devenus dignes des héros et des dieux.

Quelque imparfaite que soit la doctrine des anciens Irlandais sur l'immortalité de l'âme, elle nous offre de précieux éléments de comparaison avec la doctrine des autres peuples indo-européens. De plus, elle peut nous servir à compléter les rares documents que nous fournissent les auteurs de l'antiquité sur les croyances des Gaulois. C'est là, je crois, ce qui nous intéresse le plus dans l'étude de l'histoire et de la littérature épique des peuples néo-celtiques : nous y cherchons la trace qu'ont pu y laisser des récits plus anciens et des idées d'une autre époque. Dans les chants des anciens Irlandais, nous voulons retrouver un écho des chants gaulois ; et nous aimerons toujours à entendre parler de nos ancêtres.

Parmi les nombreuses légendes irlandaises qui ont gardé

quelques traces des croyances primitives des Celtes, une des plus intéressantes est la légende de Connle Ruad. C'est celle qui nous donne le plus grand nombre de renseignements sur l'immortalité de l'âme telle que l'entendaient les Celtes. Malgré quelques retouches dues à l'influence chrétienne, elle a conservé assez bien sa couleur païenne. Enfin, elle nous est parvenue sous une forme relativement ancienne.

Le principal manuscrit qui nous ait transmis cette légende est le *Leabhar na h-Uidre* (p. 120, col. 1); ce manuscrit remonte à la fin du onzième siècle. M. d'Arbois de Jubainville, dans son *Essai d'un catalogue de la littérature épique de l'Irlande* (p. 109), signale cinq autres manuscrits de l'expédition de Connle, que l'on peut dater du quatorzième au seizième siècle. Le texte irlandais a été publié pour la première fois avec une traduction anglaise par M. O'Beirne Crowe, dans le *Journal of the royal historical and archaelogical association of Ireland,* vol. III, 4th series, 1874-1875, p. 128-133.

La légende de Connle a-t-elle un fondement historique? Il est certain qu'au onzième siècle, Conn Cêtchathach était considéré comme un personnage historique. Si nous nous en rapportons au manuscrit de la Chronique de Marianus Scotus, conservé à la bibliothèque du Vatican, et aux *Annales de Tigernach*, éditées par O'Conor[1], Conn régna de 169 à 189. Il eut pour successeur *Art*, surnommé l'Unique. Sans doute, les chroniqueurs irlandais du onzième siècle avaient à leur disposition des documents plus anciens. Rien d'ailleurs n'empêche de croire à l'existence du roi Conn, qui vivait au deuxième siècle de notre ère, et qui eut deux fils; l'aîné, *Connle*, serait mort du vivant de son père, comme nous le voyons par la légende; le second, *Art*, serait monté sur le trône à la mort de Conn, en 189, comme le rapportent les chroniques irlandaises.

1) *Rerum hibernicarum scriptores*, t. II, p. 32-34.

L'expédition de Connle Ruad, fils de Conn Cêtchathach[1].

Pourquoi dit-on Art l'Unique? Cela n'est pas difficile à expliquer.

Un jour, Connle Ruad[2], fils de Conn Cêtchathach[3] était à côté de son père sur les hauteurs d'Usnech. Soudain il vit une femme magnifiquement vêtue qui s'approchait de lui. Connle lui adressa la parole : D'où viens-tu, femme? dit-il. — Je viens, répondit la femme, des terres des vivants, du pays où l'on ne connaît ni la mort, ni le péché, ni le scandale.

Nos festins prolongés n'ont pas besoin de préparation; jamais une querelle ne trouble nos belles réunions. Nous habitons le grand Sid[4]; aussi on nous appelle le peuple des Side. « Avec qui parles-tu, dit Conn à son fils? » Car personne ne voyait la femme, excepté le seul Connle. La femme répondit :

Il cause avec une femme jeune, jolie, de noble naissance, Qui n'a à craindre ni mort, ni vieillesse. J'aime Connle Ruad. Je l'invite à venir à Mag Mell[5] où règne un roi Boadach[6] l'immortel; nulle plainte, nul malheur dans son pays, depuis qu'il a pris le pouvoir.

Viens avec moi, Connle Ruad, au cou coloré, éclatant comme la lumière! Il faut qu'une couronne d'or soit placée sur la tête, comme emblème éternel de ta dignité royale. Si tu le veux, jamais ne se flétrira ton corps, sa jeunesse, sa beauté jusqu'au jugement favorable[7].

Connle adressa la parole à son druide, dont le nom était Coran.

1) Le texte irlandais sur lequel nous avons traduit ce morceau a été publié, par E. Windisch, *Kurzgefasste irische Grammatik*, p. 118-121.

2) « Le Rouge. »

3) « Qui combat cent guerriers. »

4) Séjour des dieux.

5) « Plaine agréable. »

6) « Victorieux. »

7) C'est une idée chrétienne introduite dans le texte païen. Les paroles de la femme, ainsi que la réponse de Conn sont en vers dans le manuscrit irlandais.

Ils avaient tous entendu ce que disait la femme, mais ils ne la voyaient pas.

Je t'implore Coran aux chants célèbres, à la vaste science, un ordre rigoureux m'est donné, il est plus fort que ma volonté et plus fort que ma puissance. Jamais je n'ai livré pareil combat depuis que j'ai pris le pouvoir.

Plus forte que toutes les armes, une forme invisible me tourmente et chante autour de mon fils pour l'enlever par sorcellerie d'auprès de moi, le roi d'Irlande, et des charmes magiques de femme l'entraînent.

Alors le druide chanta contre la voix de la femme, afin qu'on ne l'entendît pas, et aussi pour que Connle ne la vît plus.

Mais la femme en partant chassée par le chant magique du druide, avait donné une pomme à Connle. Celui-ci fut jusqu'à la fin du mois sans boire ni manger. Aucun mets ne lui plaisait, sinon sa pomme. La pomme ne diminuait pas ; chaque fois qu'il en mangeait, elle restait intacte. Puis Connle devint soucieux : Il pensait à la femme qu'il avait vue. Le jour où le mois fut terminé, il était avec son père à Mag-Archomman, lorsqu'il vit devant lui la même femme qui lui dit :

Connle, toi qui es assis à une place élevée parmi les mortels qui passent, toi qui attends la mort si redoutée, des êtres immortels t'invitent à venir vers eux; tu es un héros pour le peuple de Tethra, il veut te voir chaque jour dans les assemblées de tes ancêtres au milieu de ceux que tu as connus et qui te sont chers.

Lorsque C onn entendit la voix de la femme, il dit à ses gens : « Appelez le druide, qu'il vienne vers moi, voici qu'aujourd'hui la voix de cette femme se fait encore entendre. » La femme lui répondit :

Conn Cètchathach, l'art du druide n'a plus de puissance, dans peu de temps il atteindra le Grand rivage [1]. Le Juste viendra bientôt

1) « Il atteindra le grand rivage » signifie « il mourra ».

avec de nombreux et illustres compagnons, et sa loi détruira les sortilèges des druides, ces péchés inspirés par la bouche du démon noir et trompeur [1].

Conn s'étonnait que Connle ne répondit rien à personne si ce n'est : « la femme est venue. » — As-tu compris, lui dit-il, ce qu'a dit la femme, Connle? Connle lui répondit : Ce qu'elle demande m'est facile à exécuter ; une chose me retient : c'est que j'aime ma famille. Cette femme me cause bien du tourment.

Alors la femme répondit et parla ainsi :

Tu m'aimes, qu'importe que les tiens te regrettent !
Dans une barque de verre, nous pourrons atteindre le Sid de Boadach.
C'est une terre étrangère où il n'est pas difficile d'aller.
Je vois le soleil brillant qui baisse; quoique notre pays soit loin, nous y arriverons avant la nuit.
C'est la terre du plaisir pour quiconque la parcourt.
Notre race ne se compose que de femmes et de jeunes filles.

A cette réponse de la femme, Connle quitta les siens et sauta dans la barque de verre. Son père et ses amis le virent s'éloigner peu à peu. Ils regardèrent tant que leurs yeux purent l'apercevoir. Connle et la femme disparurent sur l'étendue de la mer et, depuis, jamais on ne les a revus, on ne sait où ils sont allés.

Comme Conn et les siens restaient assemblés pensifs, ils virent s'avancer vers eux Art, le fils de Conn. « Art est fils unique aujourd'hui, dit Conn, il est vraisemblable qu'il n'a plus de frère. » — « Tu as bien dit », répondit Coran. « Ce nom, Art Oenfer [2] sera toujours le sien et ne le quittera pas à l'avenir, à partir d'aujourd'hui. »

G. Dottin.

1) Toute cette strophe est d'inspiration chrétienne. Le juste annoncé doit être saint Patrice.

2) « L'unique. »

LE SENS PRIMITIF DES MOTS LATINS

AUGUR ET GENIUS

Le mot latin *augur* est-il, en ce qui regarde la syllabe finale *gur*, en rapport étymologique avec *gustus,* comme le croit M. Bréal[1], ou bien avec *garrio*, ainsi que le pensaient déjà les anciens[2], suivis en cela par plusieurs modernes ? Autrement dit, signifie-t-il goûter, c'est-à-dire éprouver les oiseaux ou les (faire) parler, les interpréter ?

Sancta vocant augusta patres : augusta vocantur
Templa, sacerdotum rite dicata manu.
Hujus et augurium dependet origine verbi,
Et quodcumque sua Jupiter auget ope.

Ce doute résulte lui-même en grande partie de celui qui s'attache à l'étymologie de l'adjectif *augustus*, que M. Bréal fait dériver de *augus*, antécédent de *augur*, et auquel il attribue le sens primitif de « consacré (par les augures)[3] ».

Il paraît certain, en effet, que pour le savant professeur du Collège de France les deux étymologies se nécessitent mutuellement et qu'il voit en particulier dans la seconde la justi-

1) *Dictionnaire étymolog. latin, s. verb.*
2) Voir en particulier Festus au mot *augur*.
3) Cf. Ovide, *Fastes* I, 561, seqq..

fication de la première. Malheureusement pour son système, il est bien douteux que *augustus* dérive d'un mot *augur*, signifiant présage, qui aurait existé dans l'ancienne langue auprès de *augur*, nom d'agent, désignant les prêtres chargés d'interpréter les présages fournis par certains oiseaux. En tous cas, le seul passage (Att. chez Nonius, p. 488) où l'on trouve *augura* au pluriel neutre, dans le sens de présage, ramène plus sûrement à un nominatif singulier **augurum* qu'à *augur*.

En tenant compte de la formation des adjectifs semblables, il est beaucoup plus naturel, à notre avis, de voir dans *augustus* le dérivé d'un substantif perdu, **augos, *augus,* signifiant grandeur (cf. *robustus*, auprès de *robos*, *robur*) et dont le correspondant exact s'est conservé dans le sanskrit *ojas*, force, puissance[1]. Quant aux sens religieux, de vénérable, adorable, que présente souvent *augustus*, auprès de celui de majestueux[2], resté conforme à l'étymologie, il ne fait pas difficulté, car on le retrouve dans certains emplois du verbe correspondant *augeo*[3].

Il ne nous semble donc pas qu'on puisse s'autoriser de la dérivation de *augustus* pour appuyer une ancienne transformation de - **gus* en - *gur* dans *augur*, et par là le rattachement de - **gus* à *gustus*.

Beaucoup plus satisfaisante est l'ancienne explication, qui apparente la dernière syllabe de *augur* à la partie radicale de *garrio*, « babiller, murmurer, » mais surtout et primitivement « parler, dire, indiquer, faire connaître, » comme le montrent bien le sansk. *gir*, « voix, appel, invocation, » la rac. *gar*, « appeler, célébrer, » et le gr. γῆρυς, « voix, » d'où le verbe γηρύω, « parler, » etc.

1) Même rapport entre *angustus* dérivé d'un subst. neutre **angos*, qui n'est pas resté dans la langue, et le sansk. *amhas*, action de serrer, constriction, angoisse.

2) *Magestas* est dans le même rapport significatif avec *magnus*, *majus*, etc, que *augustus* avec *auges*.

3) Voir sur ce mot les Dict. de Freund et de Forcellini-Devit.

- *Gur*, dans *augur* pour **avigur*, est, eu égard à la racine *garr* de *garrio*[1], un adjectif verbal du genre de - *fer* dans *armifer*, de - *fex* dans *pontifex*, etc. ; c'est-à-dire qu'il ne s'emploie qu'en composition et qu'on peut surtout le comparer à - *sul* dans *præsul*, *exsul*, etc., auprès de *salio*, et même poser la proportion - *gur* : *garrio* : : - *sul* : *salio*. En pareils cas d'ailleurs, le rapport de l'*u* et de l'*a* radicaux s'explique par de doubles formes, dont l'une s'est le plus souvent perdue en tant que verbe conjugué ; autrement dit, le latin avait à côté de *garr* dans *garrio* un doublet radical *gurr* ou *gur*, qui se retrouve dans *augur*, et que le sanskrit a conservé également dans de nombreuses formes parallèles à celles qui sont issues de *gar*.

Le lecteur nous pardonnera ces détails d'ordre technique. Ils étaient nécessaires pour lui permettre de se former une opinion sur une question intéressante, et qui se résume pour nous dans la grande probabilité que l'augure a bien été appelé, conformément à ses fonctions, « l'indicateur, l'interprète des oiseaux ».

Genius est un mot qui, selon toute vraisemblance, existait déjà dans la langue mère indo-européenne dont le latin est dérivé ; le sansk. *janya*, qui lui correspond exactement, en est la preuve. *Janya* est un adjectif dérivé de *jana*, adjectif lui-même à l'origine, en rapport avec la racine *jan*, engendrer, et signifiant « né, engendré, » comme - *gena*, - *genus* ou - *gnus* (pour *genus*), en latin, dans les composés *rurigena*, « né aux champs, » *primigenus*, « premier né, » *privignus*, « engendré séparément, — par un seul des deux époux, — beau-fils[2]. » Plus tard, *jana* est devenu substantif

1) Sur le rapport du groupe *rr* dans *garrio* avec le *r* simple de la rac. sansk. *gar*, voir mes *Essais de linguistique évolutionniste*, p. 443-444.

2) Voir sur ce mot mes *Essais de linguistique évolutionniste*, p. 343-346.

avec le sens, si voisin du précédent, de créature, personne, individu, homme. Quant à *janya*, issu de *jana*, comme *pitrya*, paternel, dérive de *pitar*, père, la signification primitive en est très régulièrement, « ce qui appartient à la personne ou aux personnes, ce qui la distingue ou les distingue. » Et tel est certainement aussi le sens primitif du mot latin *genius*. Le dérivé *ingenium* en fournit la peuve. L'*ingenium*, en effet, est le propre de l'individu, la manière d'être attachée à l'ensemble de la personne et qui la caractérise, en un mot, sa nature morale. Ce sens ressort nettement de passages comme ceux-ci :

Ingenium novi tuum liberale, (Ter. *Adelph.*, 4, 5,49.)

« J'ai connu ton caractère libéral. »

Ut ingenium est omnium hominum ab labore proclive ad lubidinem. (Id., *Andr.*, 1, 1,50.)

« Comme le caractère de tous les hommes les éloigne du travail pour les porter au plaisir. »

Novi ingenium mulierum : nolunt ubi velis ; ubi nolis, cupiunt ultro. (Id., *Eun.*, 4, 7,42.)

« Je connais le naturel des femmes; offrez-leur quelque chose, elles n'en veulent point, refusez-leur, elles le voudront. »

Vera loqui, etsi meum ingenium non moneret, necessitas cogit. (Liv., 3, 68.)

« Quand même mes habitudes d'esprit ne me porteraient pas à dire la vérité, la nécessité m'y contraindrait. »

Mais la nature morale de l'homme se confond avec sa valeur intellectuelle, d'où le sens de « capacité, intelligence, génie, » pour le mot *ingenium* dans les expressions suivantes :

Vir acerrimo ingenio. (Cic., *Or.* 5.)

« Un homme d'un esprit très pénétrant. »

Tardum ingenium. (Id., *Or.* 2, 27.)

« Un esprit lent. »

Imbecillum ingenium. (Quint., 2, 8, 12.)

« Une faible capacité d'esprit. »

Varium, flexibile, multiplex ingenium. (Plin., Ep. 1, 16.)

« Une intelligence ondoyante, souple, féconde. »

L'*ingenium*, en tant que faculté individuelle, a du reste été transporté aux choses inanimées pour en désigner les propriétés.

Lactis ingenia et proprietates. (Sever., *Ætn.*, 214.)

« Les qualités et les propriétés du lait. »

Ingenium ejusmodi ligni est, ut urgentibus non cedat. (Gell., 12, 1.)

« Ce bois est de telle sorte qu'il ne plie pas sous l'effort de celui qui veut le courber. »

Ingenium velox igni, motusque perennis. (Sall., ap. Non. 4, 235.)

« Le feu a pour propriété d'être actif et toujours en mouvement. »

A l'origine et conformément à l'étymologie, le *genius*, ainsi que l'*ingenium*, était le tempérament intellectuel ou moral de l'individu, et non pas comme le voulait Censorin (*De die natal.*, 3), un être mythologique issu des dieux et père des hommes, qu'on appelait *genius meus* parce qu'il avait présidé à la naissance de chacun de nous (*quia me genuit*). Ce sens primitif, nécessité par la dérivation du mot *genius*, s'est conservé dans quelques passages des auteurs anciens :

Indulge genio : carpamus dulcia. (Pers., 5, 151.)

« Cède à l'instinct : cueillons les plaisirs. »

Victurus genium debet habere liber. (Mart., 6, 60.)

« Pour vivre libre, il faut avoir du génie. »

Suum defraudans genium. (Ter., *Phorm.*, 1, 19.)

« Faisant tort à ses goûts. »

Le *genius*, considéré comme la personne morale, se distingua ainsi petit à petit de la personne proprement dite et acquit une sorte d'individualité idéale, qui rend bien compte de son rôle ultérieur. D'abord, chaque homme a son génie, qui naît et meurt avec lui, ainsi qu'on le voit par ce passage d'Horace (Ep. 2, 2, 187 sqq.) :

Scit Genius natale comes qui temperat astrum,

Naturæ deus humanæ, mortalis in unum
Quodque caput, voltu mutabilis, albus et ater.

Prototype de la nature intellectuelle de l'homme, le *genius* s'est rangé tout naturellement dans la catégorie des esprits ou des êtres surnaturels et invisibles qui tiennent le milieu entre l'humanité et les dieux. Aussi les génies président-ils à la destinée de la personne à laquelle ils sont attachés et dont ils sont à la fois la personnification morale et comme l'ange gardien, pour emprunter un terme de comparaison aux conceptions chrétiennes. C'est tout particulièrement sous cette figure que l'antiquité romaine les identifiait aux démons des Grecs, dont l'origine pourtant est bien différente.

Rien ne montre mieux, du reste, la relation étroite qu'ils avaient primitivement avec la personne (*jana; genus*), et que là est leur point de départ, que le caractère d'emprunt et relativement récent, qu'ils revêtent comme protecteurs ou semi-divinités des lieux généraux ou particuliers, des groupes d'individus, etc. On les voit, en effet, présider à telle contrée, telle ville, tel fleuve, telle source, telle société, telle armée, telle confrérie ; mais ces attributions ne semblent pas anciennes et, si l'on peut s'exprimer ainsi en pareille matière, elles ont une apparence artificielle.

En résumé, le *genius loci* est l'extension visible du *genius* proprement dit, lequel n'était, nous ne saurions trop le répéter, que l'homme personnifié d'une manière idéale dans l'ensemble de ses facultés psychiques.

PAUL REGNAUD.

LA RELIGION CHALDÉO-ASSYRIENNE[1]

§ I. — *Les origines.*

C'est en Chaldée que nous pouvons le mieux suivre les premiers développements de la religion une fois qu'elle est entrée décidément dans le mouvement de l'histoire et de la civilisation. Nous sommes certains que ces premiers développements furent partout identiques, mais c'est en Chaldée que l'évolution religieuse ressemble le plus complètement, dans sa première phase, à la religion des peuples sauvages, telle que nous l'avons caractérisée.

Il faut distinguer avec soin entre les races et les époques, bien que le type primordial ait conservé une singulière persistance. L'édifice religieux s'est agrandi et élargi avec le temps, mais la

1) Le fragment suivant fait partie de l'introduction étendue qui doit former le premier volume de la 3e édition de l'*Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne* de M. E. de Pressensé entièrement refait à nouveau sous ce titre : *L'ancien monde et le christianisme.* L'auteur a eu pour but principal de retracer les évolutions de la conscience dans la période qui a précédé et préparé l'avènement du christianisme, en la plaçant en quelque sorte dans son milieu historique et mythologique, à chaque phase nouvelle de cette évolution. Il faut donc chercher dans cette introduction plutôt une caractéristique des religions de l'ancien monde, qu'une histoire proprement dite. L'auteur a néanmoins cherché à s'appuyer toujours sur les résultats les plus incontestables de cette branche de la science contemporaine qui a pris de nos jours un si riche développement. Nous ne donnons que les parties essentielles du chapitre auquel est emprunté le fragment ici reproduit. (*Note de l'auteur.*)

base est restée la même. De là l'importance de se faire une juste idée de la population et de la religion primitives de la Chaldée. Le pays désigné sous ce nom ne comprenait qu'une partie de la grande plaine mésopotamienne. Le golfe persique la bornait au sud, le Tigre à l'est; à l'ouest, elle confinait au désert arabique; au nord, elle rencontrait de nouveau le Tigre au point où il sépare la haute et la basse Mésopotamie, enfin, elle se terminait à l'Assyrie sur laquelle elle devait exercer une si grande influence, tout en subissant sa domination pendant des siècles. L'Euphrate et le Tigre sont pour ces contrées ce qu'est le Nil pour l'Égypte. La pluie y est rare, le ciel en été est d'une splendide et implacable sérénité qui brûle le sol; l'hiver y est froid avec peu de neige, par conséquent sans humidité. La fertilité dépend du débordement des deux fleuves, ce qui rend le climat souvent malsain; des miasmes mortels s'exhalent de la vase que la crue laisse après elle. L'habitant d'une telle contrée ne peut manquer de redouter tout particulièrement le pouvoir malfaisant qu'il voit à l'œuvre dans la nature, car il a sans cesse la mort sous ses pieds. La moindre vapeur qui s'exhale des marais qui l'entourent prend l'apparence d'un souffle destructeur. Le désert n'est pas loin avec les rafales de son vent desséchant et souvent mortel[1].

Deux races principales ont occupé primitivement la Chaldée. La première se subdivise en deux embranchements : les Accadiens, habitant les parties montagneuses du pays, et les Soumirs occupant la plaine. La seconde de ces races, appelée *Koushite*, venait de Bactriane, du pays de Koush. Sans qu'on puisse la rattacher avec certitude à la race sémitique, elle avait de grandes affinités avec elle[2]. On a beaucoup discuté sur l'origine de la première race. Il est impossible de déterminer avec certitude son berceau. Se rattachait-elle à la race touranienne avec laquelle elle avait certainement des affinités de langue et de conception religieuse qui s'expliqueraient du reste par le simple fait d'appartenir au même degré de culture, ou bien venait-elle de la Bactriane? C'est ce qu'on ne saurait décider dans l'état actuel de la science[3]. Mais ce qui est

1) Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, tome II, p. 9.

2) Tiele, *Histoire comparée des religions anciennes*, p. 158.

3) M. Lenormant soutient énergiquement l'origine touranienne des Accadiens. *La magie chez les Chaldéens*, c. VII.

decidément inacceptable, c'est l'opinion d'après laquelle les Accadiens se confondraient complètement avec la race sémitique et ne se distingueraient pas des Koushites. Ceux-ci, de tout temps maîtres de l'Assyrie, se sont sans doute mêlés de bonne heure à leurs devanciers en Chaldée, avant de les assujettir; mais c'est à tort qu'on effacerait toute différence de race entre les uns et les autres. Un fait dirimant s'oppose à cette confusion, c'est la permanence de la langue chaldéenne à l'état de langue morte, dans les livres sacrés de la religion officielle définitive, avec traduction assyrienne en regard. La dualité des langues implique la dualité des races[1].

§ II. — *Les phases de l'évolution religieuse.*

Parcourons rapidement les trois périodes du développement de la religion chaldéo-assyrienne, en les mettant en rapport avec l'histoire proprement dite. Il n'y a pas lieu de séparer les deux premières périodes, la seconde n'étant que le complément de la première[2].

Si haut que nous portent les documents de l'histoire, nous trouvons sur le sol de la Chaldée une population sortie de la condition sauvage. L'état social est réglé par une législation qui étend sa protection jusque sur l'esclave; un système d'impôts réguliers fonctionne. Les redevances de la terre sont déterminées soit selon le produit fixe, soit selon le produit courant[3]. La famille est fortement constituée; désavouer son père et sa mère est un crime véritable. Le fils qui s'en sera rendu coupable sera rasé et promené autour de la ville, puis chassé de la maison. L'abandon de l'enfant est puni de la captivité; cependant les droits ne sont pas

1) M. Halévy, dans le *Journal asiatique* (juin 1875) a soutenu l'identité des Accadiens et des Koushites. Les conclusions de M. Tiele, que nous avons résumées, nous semblent se maintenir dans les exactes limites que permet la science (Tiele, ouv. cité, p. 158).

2) La source principale est le grand recueil magique de la bibliothèque de Ninive, qui a trouvé place dans le recueil des inscriptions cunéiformes de Henri Rawlinson, 1866. Ce recueil magique est une copie des vieux textes accadiens faite au VIIe siècle avant Jésus-Christ, par Assourbanipal, roi d'Assyrie, avec une traduction en regard.

3) François Lenormant, *Études accadiennes*, tome III, 3e livraison, p. 8.

égaux entre la femme et le mari; la première est condamnée à être noyée pour la même faute qui ne vaut que l'amende au second. Il n'encourt pas une peine plus forte pour avoir maltraité son esclave. Quelque imparfait que soit ce régime, il substituait dans une certaine mesure le droit à la force. Ce n'est pas encore le temps des grandes monarchies; nous avons une sorte de féodalité sous des chefs multiples, qui sont de vrais petits rois.

Le fonds de la religion ne dépasse guère l'animisme, mais celui-ci est porté jusqu'à ses dernières conséquences, avec un essai de cosmologie et de mythologie qui ne demande qu'à être étendu et systématisé pour devenir une religion complète. Ce premier fonds religieux est en réalité plein de désespérance et de terreur. L'homme se sent partout entouré de la puissance mauvaise qui lui fait la guerre et le poursuit. Elle est là, cachée dans les entrailles de la terre, d'où elle sort comme de sa sombre tanière. Elle s'en échappe par toutes les fissures. Il la retrouve sur le cours du fleuve, elle souffle avec le vent, gronde avec l'orage, et, s'infiltrant dans son corps comme un miasme subtil, elle y introduit ses poisons, ou se contente d'y glacer la vie. — Conformément à l'idée mère de l'animisme, cette puissance malfaisante se manifeste dans une multitude d'esprits ou de démons qui s'enveloppent des formes les plus diverses.

C'est dans le grand recueil magique de la bibliothèque de Ninive, publié par Rawlinson, que cette croyance superstitieuse aux démons se révèle avec toute son épouvante. Dans les deux premiers livres, il les énumère et les décrit, tandis que le troisième est rempli des invocations aux dieux. De nombreuses formules d'exorcismes sont destinées à conjurer le pouvoir de ces démons qui peuplent les déserts, les âpres sommets, la mer, les marais et s'emparent du corps de l'homme pour l'agiter[1]. Puis vient l'énumération de toutes les maladies et de tous les fléaux que déchaîne la même puissance démoniaque; on lui attribue la peste, la folie, le cauchemar, les maladies et même le célibat involontaire[2]. Le sombre gouffre d'où cette puissance malfaisante est toujours prête à s'élancer, se creuse partout sur les pas de l'homme.

1) Lenormant, *La magie chez les Chaldéens*, p. 34.
2) *Id.*, p. 69.

Il est au fond du Tigre et de l'Euphrate, comme sous les vagues de la mer et dans les entrailles brûlantes de la montagne[1]. Ces démons parcourent pays après pays; ils stérilisent le sein de la femme, chassent la mère de sa propre maison et la jettent au désert avec son enfant. Ce sont eux qui arrêtent dans l'air le vol de l'oiseau et jettent hors de son nid, au travers de l'espace, l'hirondelle épouvantée. Chasseurs invisibles, ils poursuivent et frappent le bœuf et l'agneau. Ils pénètrent de maison en maison; nulle porte ne les arrête. Ils tarissent le lait dans la mamelle. Ils sont la voix qui maudit et dont le maléfice poursuit l'homme en tout lieu. Troublant jusqu'au vaste ciel, ils n'écoutent ni prières, ni supplications. Ils sont les adversaires du Seigneur de la terre, ils travaillent à la destruction des dieux. Ce sont les ennemis par excellence[2].

Le monde ténébreux des esprits malfaisants a sa hiérarchie. A leur tête sont les sept mauvais esprits qui ont pour séjour la profondeur de l'Océan; sous ces chefs terribles leur armée se répand partout et revêt toutes les formes depuis les fléaux et les maladies jusqu'aux fantômes et aux visions terribles du sommeil.

Leur pouvoir maudit est dépeint avec une singulière énergie dans le fragment suivant de l'*Art magique*[3] :

Ils sont sept, ils sont sept ;
Dans la profondeur de la mer ils sont sept,
Dans l'éther du ciel ils sont sept,
Dans le fond de la mer ils sont sept.

Ils ne sont ni mâles, ni femelles,
Ils ne prennent pas de femmes, ils n'ont pas de fils,
Ils ne connaissent ni l'ordre ni la coutume,
Ils n'écoutent ni vœux, ni prières,
Ils sont sept, ils sont sept,
Ils sont les sept adversaires (les sept démons).

Les démons se localisent parfois. Il y a un démon de la tête, des cheveux; il y en a un pour chaque membre. C'est contre ces esprits malfaisants qu'il faut lutter par tous les moyens possibles.

1) Lenormant, *La magie chez les Chaldéens*, p. 72.
2) *Id.*, p. 82.
3) Istars Höllenfahrt, Schrader.

Le premier est l'invocation des dieux bienfaisants qui sont souvent convoqués tous à la fois comme dans cette prière : « Esprits, archanges, dieux très grands, conjurez les démons[1]. » Cette prière libératrice est avant tout un exorcisme, une formule sacrée d'autant plus puissante que le nom invoqué est plus grand. Cette importance donnée à la parole sainte est une conséquence naturelle de l'animisme. L'homme, à ce degré de son développement, voit un esprit en toutes choses et applique cette naïve croyance au langage. Sous le mot il reconnaît la présence d'une force mystérieuse. Celle-ci vient des dieux et s'infuse dans les formules sacrées, le nom des divinités supérieures gardant une puissance toute particulière. Voilà pourquoi toute formule pénétrée d'un élément divin aura une action préservatrice. Ce qui est vrai de la parole sainte ne l'est pas moins de la parole mauvaise ou de l'imprécation. Celle-ci agit sur l'homme comme un méchant démon. Elle l'égorge comme un agneau et son dieu sort de lui. Le cri mauvais l'enveloppe comme un voile et le charge de son poids. De là la nécessité d'opposer la parole sainte à la parole maudite. « L'enchantement prononcé par le Seigneur de la terre dépouille le sort hostile comme on dépouille une vigne, le met en pièces comme une datte et le dénoue comme un nœud[2]. »

Après la parole sainte, un moyen efficace de dénouer ce nœud de la malédiction est de faire passer la puissance mauvaise, le démon cruel, dans une représentation plastique. L'animisme implique que réellement il s'y transporte et que lui-même sort de l'homme. C'est ainsi que pour conjurer et chasser le terrible démon de la peste « qui, sans mains, sans pieds, dévore le pays comme le feu, embrase l'homme, le couche malade comme un paquet de hardes[3], » il faut en façonner l'effigie symbolique et l'appliquer sur la chair vivante du malade[4]. Pour compléter la guérison, il est bon de reproduire aussi l'image des dieux bienfaisants et de la placer devant la maison. Nous avons là l'explication des grandes figures, moitié lion, moitié homme, placé sur le seuil des palais de Ninive qui représentent les divinités, soit terribles, soit bienfaisantes. Le

1) Lenormant, *La magie chez les Chaldéens*, p. 76.
2) *Id.*, p. 90.
3) *Id.*, p. 96.
4) *Id.*, p. 101.

talisman, espèce d'objet sacré, pénétré, lui aussi, d'une vertu divine, joue un rôle important dans la conjuration des démons. Il suffit de placer de longues bandes d'étoffe blanche ou noire sur la tête, sur la main, sur le pied, enfin sur tout membre malade, pour chasser le démon, le fantôme, le spectre, le vampire, le sortilège, car on oppose ainsi comme face à face la puissance divine à la puissance malfaisante [1]. Le talisman, dont les formes sont très variées, est comme une borne infranchissable posée par les dieux contre les démons. C'est comme un piège où se prend le maléfice. « Les talismans rejettent le mauvais esprit dans les lieux stériles et l'enferment derrière la porte et le verrou; ses actes sont conjurés [2]. » Ces rites compliqués demandaient de nombreux officiants. D'après le livre magique, ils se rangeaient en trois catégories, les conjurateurs, les médecins, les théosophes ou prêtres. Pendant longtemps, la sorcellerie a joué un rôle prépondérant dans le sacerdoce des Chaldéens.

Jusqu'ici nous n'avons que les éléments animistes de la vieille religion de la Chaldée. Les éléments supérieurs ne lui ont pas manqué et s'y sont développés dans une véritable évolution mythologique. Le pays, bien qu'il ne fût pas favorisé exceptionnellement comme d'autres contrées, avait sa beauté, sa grandeur. Le sol finissait par récompenser le travail; il contribuait pour sa part à stimuler l'activité de l'homme par les conditions sévères qu'il lui imposait. La fécondité de la terre et surtout la sublimité d'un ciel étoilé, rarement terni, parlaient d'une divinité propice et bienveillante. Comment les Chaldéens n'auraient-ils pas transporté dans ces cieux immenses et sur cette terre féconde et parfois si merveilleusement parée, ce pouvoir invisible qui les enveloppait comme tous les fils des hommes et se révélait au fond de leur être? Le ciel, la terre et même l'abîme profond, qui n'appartenait qu'en partie aux puissances du mal, furent tour à tour divinisés par eux.

L'image sous laquelle l'univers leur apparait est celle d'une barque ronde renversée. La terre en forme la surface supérieure convexe. La concavité inférieure appartient à l'abîme terrestre, demeure des esprits et des morts. Au-dessus de la terre, s'étend le ciel constellé des étoiles fixes, plus haut encore sont les planètes

1) Lenormant, *La magie chez les Chaldéens*, p. 71.
2) *Id.*, p. 116.

avec leur mouvement périodique. Entre la terre et le ciel est la zone des vents et des tempêtes. Chacune de ces zones a son dieu : *Anna* réside dans le ciel supérieur, *Ea* sur la terre, *Moulgé* dans l'abîme inférieur. *Ea* représente surtout l'élément humide qui enveloppe et féconde la terre ; aussi apparaît-il sous la forme d'un poisson ; c'est l'*Oannès* de Bérose. Par suite de l'anthropomorphisme élémentaire qui se retrouve à tous les degrés du développement religieux, chaque dieu mâle a son épouse, sorte d'hypostase féminine de ses attributs. L'épouse d'Ea est *Damkina* ; *Ningé* est la forme féminine de Moulgé. Du reste, la personnalité de ces déesses n'a rien de déterminé ; elle est flottante et indécise. Ce sont plutôt des puissances cosmiques divinisées par leur côté bienveillant. Le Dieu du ciel supérieur ne sort pas de son ombre impénétrable : impossible de s'en faire aucune idée distincte. Après ces dieux plus ou moins abstraits, le soleil, la lune et les étoiles sont l'objet de l'adoration. On invoque de même les vents, les fleuves qui, semblables à l'éperon du navire, poussent devant eux le sort hostile. Le feu occupe une place d'honneur dans cette religion si peu systématisée. Il conjure les maléfices, dissipe les puissances hostiles comme une armée redoutable ; il chasse la peste. C'est lui la flamme d'or qui s'élève des roseaux, se dégage de la fumée des sacrifices et s'allume sur le foyer [1].

Ces dieux, dont le type est indistinct, luttent contre les esprits mauvais conduits par les sept esprits de l'abîme. Cette lutte en revient sans doute à la grande bataille entre la lumière et les ténèbres, qui se retrouve dans toutes les religions orientales avec un caractère plus cosmique que moral. Elle s'accuse moins dans la religion chaldéenne que dans les religions ultérieures. L'anthropomorphisme est encore trop pâle pour animer le combat des dieux contre les démons. En réalité, ce n'est pas tant le secours actif, l'intervention positive des divinités, que leurs adorateurs ont recherché que des procédés magiques pour conjurer les maléfices des démons. Le grand secret de la délivrance et de la victoire, c'est de pouvoir prononcer le nom du Dieu ineffable que nul homme ne peut entendre. Le dieu de la terre est seul capable d'en obtenir la révélation et d'en communiquer le bienfait. « Le plus haut, le plus irrésistible de tous les pouvoirs réside dans le nom divin mystérieux,

1) *Livre magique*, p. 4.

le nom dont Ea seul a connaissance. Devant ce nom, tout fléchit dans le ciel et sur la terre et dans les enfers. Les dieux eux-mêmes sont enchaînés par ce nom et lui obéissent [1]. » Nous retrouvons là cette vague intuition monothéiste, qui est bien un élément universel de la religion, mais trop faible au début pour la marquer de son empreinte.

Le sentiment accablant de l'infranchissable barrière qui sépare l'homme de son dieu le plus puissant, lui inspire le désir de trouver un médiateur plus rapproché de lui qu'*Ea*. Nous avons déjà vu le soleil, la lune et le feu jouer ce rôle bienfaisant et recevoir à ce titre les prières. Un dieu dont il est difficile de saisir la nature, *Silik Moulou Khi — celui qui dispose le bien pour les hommes* — semble avoir revêtu cette fonction secourable. C'est lui qui, d'une part, révèle les volontés et la science d'Ea pour ruiner les esprits mauvais et, de l'autre, lui porte l'appel des hommes souffrants. Il est appelé un héros parmi les dieux, le prophète de toute gloire. C'est lui le fils aîné d'Ea, miséricordieux parmi les dieux. On lui attribuait le pouvoir d'aplanir la mer et de bouleverser le cours de l'Euphrate, comme étant une personnification du vent, mais il était bien plus humain que les autres dieux accadiens. Il y a en lui comme une ébauche du Mithra persan, le héros libérateur.

Après Anna et Ea, nous avons nommé parmi les grands dieux *Moulgé*, le dieu de l'abîme, où les bons esprits qu'il dirige combattent les esprits mauvais. Moulgé lui-même est un dieu à la fois redoutable et glorieux. Il est le seigneur du pays immuable où descendent les morts, « cette demeure où l'on entre pour n'en plus sortir, ce chemin que l'on descend pour n'en plus revenir, ce lieu où l'on mange de la poussière pour apaiser sa faim, où l'on a la boue pour aliment, où les ombres remplissent la voûte comme des oiseaux [2]. »

Pourtant, d'après un hymne à *Silik Moulou Khi*, le dieu médiateur, celui-ci aurait le pouvoir de redonner la vie. Une autre prière lui demande de fortifier les mains de l'habitant de la sombre région. Enfin, une déesse de la nuit est représentée dans un hymne comme exerçant un véritable jugement. Il y a là un vague indice d'une croyance à la rétribution qui s'accusera mieux plus tard.

1) Lenormant, *La magie chez les Chaldéens*, p. 4.
2) *Id.*, p. 184.

La prière occupe la première place dans ce culte. Le sacrifice est aussi mentionné, mais il n'a rien d'élevé ni de moral. Il offre aux dieux leur pâture, car ceux-ci se précipitent sur l'offrande « comme les mouches sur la viande. » Il s'agit sans doute des dieux inférieurs. Rien de plus méritoire que de répandre comme de l'eau le sang des victimes [1]. L'idée qu'on honore la divinité en lui ressemblant, appliquée aux déesses productrices de la vie, aboutira aux prostitutions sacrées de Babylone ; mais elle doit avoir eu sa première application longtemps auparavant, car nous voyons dans les textes les plus anciens, qu'on regardait comme une malédiction dont on demandait la délivrance, la virginité prolongée de la femme esclave [2].

Tel nous paraît avoir été le premier fonds de la religion chaldéenne ou accadienne.

Il est impossible de déterminer l'époque où elle élargit ses cadres sous la pression et l'influence des populations koushites, issues de la grande race sémitique, qui se mêlèrent aux premiers habitants du pays et remplirent promptement toute la Babylonie et plus tard l'Assyrie. Il est certain que ce nouvel affluent d'émigration ne changea rien aux croyances fondamentales de la religion chaldéenne. Il y eut pour la Chaldée une période de fractionnement durant laquelle les mêmes dieux prirent des noms différents dans chacune des villes qui servaient de centre à ces espèces de petites royautés ou principautés. Quand l'empire chaldéo-babylonien fut fondé, il fallut faire place dans son Panthéon à ces dieux similaires, mais qui avaient chacun leurs adorateurs. Ainsi s'élargit le cycle mythologique.

Deux causes s'ajoutèrent à l'influence de l'unification politique pour lui donner son caractère définitif. Tout d'abord le sacerdoce avait pris une très grande importance, comme plus tard la caste des Brahmanes dans l'Inde. De même que ceux-ci transformèrent à leur profit la religion des Védas, les mages chaldéens organisèrent le culte primitif au profit de leur autorité. En second lieu, rien ne marque davantage cette seconde période que l'importance donnée à l'observation des astres qui, de simple superstition astrologique, s'éleva bientôt jusqu'à l'astronomie. L'habitude de lire dans les

1) *Livre magique*, p. 36.
2) *Id.*, p. 67.

cieux la destinée humaine et de chercher ses secrets dans les mouvements planétaires, éleva le magisme bien au-dessus de la sorcellerie du premier sacerdoce. En outre, le caractère sidéral tendit à prédominer dans la conception des dieux. Ils n'en devinrent pas plus humains. On doit même reconnaître que l'anthropomorphisme fut arrêté dans ses progrès.

Voici, en résumé, ce que fut le système mythologique de la religion chaldéo-babylonienne, greffé sur l'ancien fonds du naturisme primitif, comme on en peut juger par les textes cunéiformes. En réalité, l'idée fondamentale de ce système est celle de l'unité divine, prise dans un sens panthéiste. Le dieu caché qui comprend toutes choses en lui se manifeste dans la diversité des phénomènes. Les dieux secondaires qui s'échelonnent au-dessous de lui ne font que personnifier ses attributs. Ils sont avant tout, comme nous l'avons dit, des dieux planétaires. Le dieu par excellence est *Ilou*. Babylone est sa ville, la ville d'*Ilou*. Au-dessous de ce dieu suprême, nous avons une première triade se produisant par voie d'émanation.

Elle se compose des trois dieux suivants :

Anou, le chaos primordial;
Bel, le démiurge.
Nouah, le sauveur, le guide intelligent.

A ces trois dieux mâles correspondent trois divinités féminines, *Anat*, *Bélit*, *Tihamti*.

La deuxième triade est ainsi composée :

Sin, le dieu lune;
Samas, le soleil;
Bin, dieu de l'atmosphère[1].

Viennent ensuite les dieux des planètes :

Adar, Saturne;
Mardouk, Jupiter;
Nergal, Mars;
Istar, Vénus;
Nabou, Mercure.

1) Le nom de ce dieu est contesté; on a soutenu que son nom était *Kammah*, le tonnant.

Les douze grands dieux président aux douze mois de l'année. Au-dessous d'eux s'agite une multitude de dieux inférieurs, anges, génies et toute la troupe malfaisante des démons qui perpétue l'ancienne sorcellerie et ses formules.

En réalité, nous retrouvons dans ce nouveau cycle mythologique la même conception religieuse que celle des premiers Chaldéens avec l'élément sidéral en plus. Nous avons le même dieu suprême enseveli dans le mystère qui s'appelle *Ilou* au lieu d'*Anna*. La première triade nous rend les trois dieux correspondants aux trois régions de l'univers. Mardouk remplace *Silik Moulou Khi*, le dieu médiateur; seulement l'élément féminin occupe une place plus grande dans le nouveau panthéon. *Anat*, *Belit*, et surtout *Istar* le représentent dans sa fécondité et son action voluptueuse. C'est ce qui explique le rite des prostitutions obligatoires pour toute femme dans le temple de Babylone. La légende d'*Istar* est comme une ébauche du mythe d'Adonis. Elle aussi, ou plutôt elle la première, a perdu son époux et va le chercher au pays des morts. C'est l'image de la nature, frappée de stérilité en hiver, qui redemande sa brillante progéniture [1].

1) Les fouilles récentes de M. de Sarzec, à Tello, ont eu pour résultat de nous donner un aperçu du degré de développement auquel étaient parvenues les petites principautés du pays des Soumirs, avant la formation des grandes monarchies. M. Ledrain, professeur d'épigraphie assyrienne à l'École du Louvre, nous retrace, dans un résumé plein d'intérêt, l'état social et moral de ce royaume minuscule. D'après un cylindre découvert par un agent anglais en Mésopotamie, cylindre datant du vi^e siècle avant notre ère, les règnes de Sargon l'Ancien et de Naramsin devraient être reportés à l'an 3750 avant notre ère. Or, en comparant l'écriture archaïque d'un vase de Naramsin à celle d'un vase de la collection Sarzec, du Louvre, spécialement pour la désignation du mot *roi*, le vase qui vient de Tello est d'une époque antérieure à celui de Naramsin. Nous serions donc reportés à plus de 4000 ans av. Jésus-Christ, pour le petit royaume de Tello. A en juger par les inscriptions de la collection Sarzec, il aurait atteint un degré de civilisation assez avancé. L'architecture y aurait pris un développement très remarquable pour la construction des temples, surtout sous le roi Goudéa. Quant à la religion, elle répond tout à fait à ce qu'elle était, dans toute cette région, avant la fondation des grandes monarchies. (Voir *Revue politique et littéraire*, 12 janvier 1883.)

§ III. — *La religion assyrienne.*

L'Assyrie, en s'emparant de la Babylonie et en fondant son immense empire, ne changea rien qu'un nom dans le panthéon chaldéen. Elle éleva son dieu Assour à la dignité de dieu suprême, mais sans modifier essentiellement le caractère de celui-ci. En outre, elle lui donna une éclatante personnification sur la terre dans la personne de son roi conquérant. C'est ici que l'histoire devient un facteur important de l'élaboration religieuse.

Nous ne reviendrons pas à la partie mythique de cette histoire, dont nous ne nous préoccuperons qu'au point de vue de son influence sur le développement religieux. Nous avons vu la Chaldée partagée entre des royautés locales et multiples. Leurs principales capitales ont été Our, Ourouk, Nipour avec son temple gigantesque, Sippara, Borsippa, Larsam et enfin Babylone, destinée à conserver longtemps une dynastie indépendante. Le pays, après avoir été asservi par les Élamites vers 2300 avant J.-C. et soumis à une dynastie Mède, passa sous la domination des Assyriens; ceux-ci étendirent beaucoup leurs conquêtes. Ils avaient élevé des villes superbes, telles que Ninive, Kalakh, Elassar. Après que leur roi *Touklat-abal-asar* se fut emparé de Babylone (1100 av. J.-C.), l'empire assyrien entra dans une période de guerres et de conquêtes. Sous des rois tels que *Assour-nazir-abal* et *Salmanassar* III, ses armées victorieuses étendent sa domination sur une grande partie de l'Asie occidentale, du golfe persique à l'Elam et à la mer Rouge. Elles occupent également la Médie et l'Arménie. Après des fortunes diverses, l'Assyrie retrouva au VIIIe et au VIIe siècle avant J.-C., sous les Sargonides, une période de gloire et de conquêtes, car cette fois elle s'empare de l'Égypte. La période de déclin commence avec l'élévation des Mèdes sous Cyaxare. Alliés avec les rois de Babylone, toujours prêts à la révolte, ceux-ci portent un coup mortel au colosse assyrien. La ruine de Ninive en 606 eut un effet immense. Enfin, après bien des vicissitudes, la vieille Chaldée ressaisit avec Nabuchodonosor le sceptre du monde asiastique, jusqu'à l'époque où la Perse avec Cyrus entre en scène et ouvre une nouvelle période de l'histoire.

Ces grandes guerres des conquérants assyriens ont laissé peu de

traces, sauf sur les monuments de leurs capitales; ceux-ci nous donnent une juste idée de cette royauté superbe et cruelle qui se plaisait tout autant à perpétuer par le ciseau de ses sculpteurs ses cruautés insatiables que le faste de ses triomphes et de ses chasses. Ces rois terribles apparaissent dans le lointain obscur du passé comme des comètes terrestres qui auraient promené la mort et l'épouvante dans des espaces immenses. L'œuvre de destruction recommence sans cesse, il y a toujours eu de nouvelles contrées à conquérir ou des révoltes à étouffer. C'est un déluge de sang qui ne s'interrompt jamais et ce sang ne féconde rien, car il ne laisse après lui que des ruines accumulées. Ce qui se détache bien positivement avec un relief extraordinaire de ces sanglants désastres, c'est l'image du roi, représentant de ces dieux et adoré presque à leur égal. Il faut voir comme ces rois s'exaltent eux-mêmes dans les inscriptions destinées à raconter leurs exploits. Jamais orgueil humain ne parla un plus audacieux langage et ne se fit davantage semblable à Dieu. Voici comment s'exprime sur lui-même dans une inscription authentique, Touklat-abal-asar : « Je remplis, des cadavres de mes ennemis les ravins de la montagne. Je leur coupai la tête. Je renversai les murs de leurs villes. Je pris des esclaves, du butin, des trésors sans nombre. Six mille des leurs me prirent les genoux et je les fis prisonniers. Je passai comme une tempête sur le corps des combattants au milieu des ravins des montagnes, car je suis le roi puissant, le destructeur des méchants, celui qui anéantit les bataillons ennemis [1]. »

Une autre inscription est ainsi conçue : « Le dieu Assour, mon seigneur, m'a dit de marcher. Je disposai mon char et mes armées. J'ai anéanti mes ennemis, je les ai poursuivis comme des bêtes fauves. J'ai emporté leurs dieux, j'ai livré la ville aux flammes, j'en ai fait des ruines et des décombres, je leur ai imposé le joug pesant de ma domination et en leur présence j'ai rendu des actions de grâces au dieu Assour, mon seigneur [2]. » Dans une autre inscription relative à la conquête d'Elam, le roi assyrien se vante d'être entré par la volonté d'Assour et d'Istar dans la ville de Suse et de s'être reposé avec orgueil dans ses palais : « J'ai enlevé tous leurs dieux, dit-il, et toutes leurs déesses, leur pompeux appareil, leurs trésors,

1) Maspéro, p. 280.
2) *Id.*, p. 437.

leurs prêtres ; j'ai tout transporté au pays d'Assour, j'ai brisé les lions ailés et les taureaux qui veillaient à la garde du temple. Les hauts lieux de leurs rois qui n'avaient pas craint Assour et Istar, mes seigneurs, je les ai brûlés au soleil. »

Le roi, en tenant ce langage, était vraiment le représentant de son peuple tout enivré de ses triomphes et rassasié du butin conquis sur l'ennemi. Les palais splendides élevés à sa gloire étaient les temples de cette royauté superbe, dont le dieu Assour était le type auguste. Elle devenait une vraie religion, l'image éclatante de la guerre victorieuse des dieux nationaux contre les puissances mauvaises. Nous sortons ainsi du placide Panthéon sidéral des Chaldéens, bien qu'en définitive l'élément nouveau se soit simplement superposé sur le fond primitif de l'antique religion.

Tout n'est pas dit sur le développement moral d'un peuple quand on a caractérisé sa religion officielle dans ses phases diverses. L'âme de l'homme porte toujours une aspiration plus haute que son culte national, du moins tant que celui-ci en est encore à un degré inférieur. Aussi la voyons-nous dépasser sans cesse ce culte, l'agrandir, le purifier et projeter sur ses dieux quelques rayons de de la lumière intérieure dont le foyer est profondément enfoui en elle. C'est ainsi que, par éclairs, elle entrevoit un être divin bien supérieur à celui qu'elle adore et, pour un instant rapide, elle transfigure ses dieux les plus divers, pour retomber bientôt dans sa nuit. Le cri de la conscience ne s'en est pas moins élevé vers le vrai Dieu, cherché ou pressenti au travers des divinités inférieures dont on se contente dans le cours ordinaire de l'existence. C'est la grande prophétie intérieure qui n'est jamais restée sans oracle. La religion chaldéo-assyrienne nous en fournit des preuves nombreuses.

Tout d'abord, on voit constamment des qualités morales attribuées à des dieux qui ne les comporteraient pas si on s'en tenait au type officiel du culte. Le sentiment plus élevé du divin qui est dans le cœur de l'homme, apparaît sous leurs formes changeantes. C'est ainsi qu'après que le feu nous a été représenté comme la lumière pure et éclatante qui illumine la demeure des ténèbres, comme la force qui mêle le cuivre et l'étain, purifie l'or et l'argent il nous apparaît soudain comme bouleversant d'effroi la poitrine du méchant. « Quand l'homme, fils de son dieu, lisons-nous dans

un fragment mutilé, accomplit des œuvres étincelantes de pureté, il ressemble au feu céleste [1]. »

Le dieu Lune revêt dans un autre hymne le même caractère moral. « Seigneur, prince des dieux, lui est-il dit, seul sublime dans le ciel et sur la terre, Seigneur qui as la création pour couronne et qui fais arriver majestueusement la royauté à sa plénitude, ô fruit qui se produit lui-même, dieu miséricordieux qui produit tout, père à l'action miséricordieuse dont la main soutient la vie sur la terre entière, tu y répands une terreur respectueuse. C'est toi qui as établi les fondements du bien, chef inébranlable dont le cœur est vaste et n'oublie personne. Seigneur qui donnes des commandements au ciel et à la terre, personne n'enfreint ta volonté. Devant toi les archanges célestes prosternent leur face. Ton commandement retentit en haut comme un vent dans les ténèbres. Il donne l'existence à la vérité et à la justice. Qui peut les anéantir [2] ? »

Ce dieu Lune cesse parfois d'être une simple force de la nature et agit comme un dieu vivant et permanent. Quand les sept mauvais esprits de l'abîme ont soulevé les tempêtes, qu'ils ont obscurci la face du seigneur du ciel et que le sombre crépuscule a révélé son angoisse, qu'eux-mêmes ont fondu sur la terre comme un torrent, le dieu Lune les combat victorieusement, et le dieu solaire relève sa tête brillante comme la flamme [3]. Ce caractère humain est encore plus accusé pour le dieu Soleil que pour le dieu Lune. Il connaît la vérité, hait le mensonge et fait que la justice relève son front, car il est le juge suprême du ciel et de la terre. Il étend partout sa miséricorde. C'est lui qui rend saint et pur le roi fils de Dieu et fait écouler le mal de son corps comme l'airain en fusion [4].

Quelle vision sublime le poète inconnu de la vieille Chaldée n'a-t-il pas de son dieu, quand il le voit radieux au travers des hautes portes du ciel, les archanges joyeux se prosternant devant lui, tandis que la terre le contemple avec ravissement. Du haut du ciel, il dirige les fils des hommes, faisant briller sur eux un rayon de paix et guérissant leurs souffrances [5].

1) Lenormant, *Études accadiennes*, tome III, p. 34.
2) *Id.*, tome III, 3e livraison, p. 50.
3) *Id.*, p. 131.
4) *Id.*, p. 141.
5) *Id.*, p. 141.

Qui est élevé dans le ciel? Toi seul es élevé. Qui est élevé sur la terre? Toi seul es élevé. Ton commandement glorieux a retenti dans le ciel. Les dieux se prosternent sur la terre, les dieux se prosternent. Les génies baisent le sol. Ton glorieux commandement, qui vient me l'enseigner? Qui vient me le faire connaître? Parmi les dieux tu n'as pas d'égal [1].

Le divin Soleil apporte la délivrance à des souffrances plus profondes que celles qui s'attaquent au corps, car cette prière se termine par ces mots où nous retrouvons le mélange d'idées morales et de naturisme qui est inextricable dans la religion chaldéenne : « L'homme, fils de son dieu, a déposé devant toi tous ses manquements. A l'élévation de ses mains prête attention, mange son aliment, reçois sa victime. Rends absous son manquement. Efface sa transgression [2]. » La prière atteint parfois une réelle beauté dans ce culte si grossier par certains côtés : « Je ne m'arroge pas le droit, dit l'invocateur à son dieu, de commander, je ne me fie pas à moi-même. *Je suis jour et nuit devant toi comme une tempête silencieuse.* Je suis ton serviteur, je me confie en toi. Que ta colère s'apaise [3]. » Parfois la prière devient un dialogue entre l'homme et son Dieu, comme dans cette oraison à Silik Moulou Khi, le dieu médiateur :

L'invocateur.

Devant l'épouvante que tu répands, qui peut échapper? Ton commandement est un glaive suprême que tu étends sur le ciel et sur la terre.

Le dieu.

Je commande à la mer et elle s'aplanit. Je commande à la tempête et elle s'arrête.

L'invocateur.

Seigneur, tu es sublime parmi tous les dieux, c'est toi qui es le réparateur.

Le sentiment du péché s'est déjà manifesté dans les hymnes que nous avons cités. Il a fini par trouver une expression sublime dans de véritables psaumes de pénitence. Les fragments retrouvés sur la création et le déluge, quelque entachés qu'ils soient de natu-

1) Schrader, *Hœllenfahrt der Istar*, p. 114.
2) *Id.*, p. 34.
3) *Id.*, p. 50.

ralisme, portent la trace d'un souvenir confus, mais distinct, d'une déchéance de la race humaine, ou du moins ils rapportent au mal commis par elle les pires fléaux qui désolent notre monde. Le récit de la création contient ces mots : « Tout ce qui avait été arrangé par les grands dieux *était excellent.* » Or, le déluge est positivement attribué aux péchés des hommes pour lesquels le grand dieu Ea réclame la pitié de Bel, le dieu justice. « Laisse le pécheur expier ses péchés, dit Ea à Bel, le malfaiteur son crime, mais toi sois-lui propice, aie pitié de lui afin qu'il ne soit pas détruit. » C'est surtout du péché personnel que se préoccupe le pénitent chaldéen.

Qu'on en juge par les citations suivantes :

Seigneur, la violente colère de ton cœur, qu'elle s'apaise !
Le Dieu que je ne connais pas, qu'il s'apaise.
Le Dieu qui connaît l'inconnu, qu'il s'apaise.
La mère déesse qui connaît l'inconnu, qu'elle s'apaise.

Voici ce que nous lisons dans un autre hymne :

Je mange des aliments de colère,
Je bois des eaux d'angoisse.
De la transgression envers mon Dieu, sans le savoir, je me nourris.
Je marche dans le manquement envers ma mère déesse sans le savoir.
Seigneur, mes fautes sont très grandes,
Très grands mes péchés !
Dieu qui connaîs l'ennemi, très grandes sont mes fautes.
Je fais des fautes ne le sachant pas.
Du Seigneur, dans la colère de son cœur,
La force s'est enflammée contre moi.
Je suis prosterné *et personne ne me tend la main.*
Je me traîne pleurant et *personne* ne saisit ma main.
Je crie et personne n'entend.
Je suis exténué, languissant *et personne ne me délivre.*
Je m'approche du Dieu qui fait miséricorde et je prononce des lamentations brûlantes, ô seigneur sois propice.
Jusques à quand, ô mon Dieu,
Jusques à quand, mère déesse,
Jusques à quand, ô Dieu qui connaîs l'inconnu,
Jusqu'à quand l'emportement de ton cœur?
S'il a blasphémé ou agi pieusement, personne ne le sait.
Seigneur, tu ne rejetteras pas ton serviteur au milieu des eaux de la tempête, viens à son secours, prends sa main.
Je commets le péché. Tourne-le en piété.

Mes blasphèmes sont très nombreux. Déchire-les comme un voile.
O mon Dieu, mes péchés sont 7 fois 7 : chasse mes péchés.
Mère déesse, absous mes péchés.
Ton cœur, comme celui d'une mère qui a enfanté, qu'il s'apaise !
... Il est assis dans le gémissement; en paroles douloureuses son cœur se déchire.
Il a été frappé du silence comme la tourterelle.
Il a imploré comme un enfant la miséricorde de son propre Dieu.

Ces lamentations se terminent par l'espoir de la délivrance :

Apaise-toi, ai-je demandé.
Si tu m'accueilles d'une manière propice,
Si tu accordes ta grâce protectrice à l'homme, il reprend vie.
Dominatrice de toutes choses et des hommes, divinité miséricordieuse qui estaures, c'est toi qui accueilles les lamentations[1] !

Nous retrouvons les mêmes accents de douleur pénitente dans les fragments suivants traduits par Schrader.

O Dieu, mon créateur,
Saisis, soutiens mes bras.
Conduis le souffle de ma bouche.
Conduis mes mains.
O Seigneur de la lumière,
Seigneur, ne laisse pas succomber ton serviteur,
Dans les eaux de la tempête grondante.
Soutiens mes mains.
Seigneur, nombreuses sont mes transgressions.
Grands sont mes péchés.
Le Seigneur dans son courroux a mis son courroux sur moi.
Le Dieu, dans la sévérité de son cœur,
A mis sa main sur moi.
Istar s'est jetée sur moi, elle m'a fait de grandes peines.
Je me jette sur la terre. Personne n'a pris ma main.
Celui qui ne craint pas son Dieu sera couché comme le roseau.
Celui qui ne vénère pas Istar verra sa force s'écouler.
Comme l'étoile du ciel il perdra son éclat.
Il s'enfuira comme les eaux et les nuées[2].

1) Lenormant, *Études accadiennes*, tome III, 3e livraison, p. 150, 159, 183.
2) Schrader, ouvr. cité, p. 81, 91.

On le voit, la grande voix de conscience a retenti sur la terre vouée à la magie naturaliste et, par moments, a couvert ses misérables superstitions en épurant ses lâches terreurs. Il était impossible qu'à ce développement de la conscience ne correspondît pas une vue moins confuse de la rétribution dans la vie future.

Nous avons vu apparaître dans la religion chaldéenne la place privilégiée accordée dans le séjour des morts aux soldats vaillants. C'est à l'Assyrie qu'a été dû un développement nouveau dans la conception de la vie future. Le document le plus important est le récit mythique de la descente de Xisthus aux enfers. La place d'honneur est encore réservée aux soldats courageux. Ils reposent entourés de leurs parents, rafraîchis par l'eau pure de la vie. Il est dit aux justes : « Buvez l'eau pure dans les vases purs. » La déesse Anat les a transportés dans un lieu de sainteté où découlent le miel et la graisse. Une plaque de bronze récemment découverte, et dont M. Clermont-Ganneau a commenté les représentations symboliques, semble marquer un progrès dans l'idée de la rétribution rattachée à la vie future. La région inférieure est occupée par deux monstres affreux qui représentent les tourments vengeurs, tandis qu'au-dessus, sur la terre, un mort est placé entre deux dieux protecteurs. Il y a donc un recours auprès des dieux contre l'épouvante de l'enfer [1].

Par une bizarrerie assez singulière, il n'y a pas trace de sépulture en Assyrie. La Chaldée semble avoir été la nécropole de tout l'empire.

La tombe chaldéenne est un petit caveau construit en briques. Parfois elle est remplacée par des jarres de terre cuite recouvertes de grands couvercles. Les sépultures entassées ont fini par constituer des terres énormes.

L'art chaldéo-assyrien est la fidèle expression d'une religion d'épouvante et de cette fureur conquérante dont la royauté est l'éclatante personnification. Les palais, bâtis en briques, ont revêtu la forme de parallélipipèdes rectangles ; ce sont les temples de cette royauté divinisée. Ils se développent en surface sur des tertres artificiels qui leur servent de piédestal [2]. Pour rompre avec la mono-

1) *Revue archéologique*, n° 381.
2) Perrot et Chipiez, ouv. cité, vol. II, p. 11.

tonie d'un pays aussi plat que la Chaldée, on a multiplié les tours à étage. La voûte fait son apparition dans les temples. La brique en rend la construction facile. L'ornementation ne peut faire corps avec l'édifice comme en Égypte où la pierre domine. Aussi, dans l'art chaldéo-assyrien est-elle en quelque sorte superposée, soit par un revêtement de pierre sculptée, soit par des peintures en fresque. Tous les temples reviennent à un seul type. Ils sont formés de plusieurs prismes quadrangulaires dont le volume diminue dans la proportion de la hauteur. Nous avons ainsi une superposition d'étages qui présentent l'aspect d'une suite de terrasses en retrait les unes des autres [1]. On arrive ainsi à de vraies montagnes artificielles. Ce sont des pyramides à degrés. La sculpture assyrienne représente les démons par des figures d'une laideur repoussante. Les formes animales et humaines sont constamment mélangées. Dans un grand nombre de sculptures colossales, le corps et les jambes sont du taureau, symbole de la force; la crinière du lion flotte autour d'une figure d'homme, qui a des ailes d'aigle. On ne voit jamais apparaître un type religieux, simple et unique; l'art chaldéen n'a pas cessé d'être dominé par un symbolisme religieux bizarre. Il en est autrement de la sculpture destinée aux palais. Elle est surtout narrative. On y grave sur la pierre, selon l'heureuse expression de M. Perrot, les bulletins de la grande armée conquérante. Les scènes de chasse, de guerre, les cruautés pour les vaincus et les captifs, sont rendues avec un relief étonnant. Les animaux sont mieux rendus que la figure humaine. L'art assyrien est, du reste, un art essentiellement monotone qui a cherché avant toute chose à représenter la terreur et la force.

Telle est cette religion qui n'a jamais dépassé sont point de départ, à tous égards semblable à l'animisme des peuples sauvages, religion de terreur aboutissant au déploiement de la violence guerrière la plus formidable, traversée pourtant d'idées plus hautes où nous reconnaissons l'intuition prophétique d'une divinité protectrice de la justice, qui a des pardons pour le péché confessé. Mais ce n'est pas par l'éclair rapide qui traverse la conscience d'une race que nous pouvons juger du point de développement auquel elle est arrivée, mais bien par sa conception dominante. Or il est certain que chez les Chaldéo-Assyriens, elle ne dépassait guère le

1) Perrot et Chipiez, ouv. cité, vol. II, p. 11.

naturisme sidéral, quelque peu mêlé d'anthropomorphisme et qu'elle donnait dans ses rites la première place aux procédés magiques destinés à conjurer les puissances démoniaques répandues dans le monde.

Ce qu'elle a eu de meilleur, c'est encore le sentiment de son insuffisance, c'est la plainte touchante sur l'incapacité de ses dieux à donner la lumière, et répondre au gémissement de leurs adorateurs ; c'est, enfin, ce cri de détresse « vers un dieu qu'on ne connaît pas », comme s'exprime l'un de ses chants sacrés.

E. de Pressensé.

LES « INSTITUTIONS ECCLÉSIASTIQUES »

D'HERBERT SPENCER

ET L'ÉVOLUTION DU SENTIMENT RELIGIEUX

Ecclesiastical Institutions, *being part VI of the* Principles of Sociology, by Herbert Spencer, Londres, Williams and Norgate, 1 vol., 1885.

On connaît suffisamment le plan et le but de l'œuvre poursuivie par M. Herbert Spencer. Il ne s'agit rien moins que d'une tentative pour unifier la science ou, en d'autres termes, pour ramener à une formule unique l'explication dernière de tous les phénomènes observés et observables. La loi ultime, qui nous livrera ainsi le secret de l'univers sensible, M. Spencer croit la trouver dans le rythme de l'évolution et de la dissolution. Ce rythme éternel, ou du moins sans limites discernables dans le temps et dans l'espace, se manifeste d'abord par un passage graduel de l'homogène à l'hétérogène, avec subordination croissante des éléments ainsi différenciés, puis par l'établissement d'un équilibre, à la fois interne et externe, que ne tarde pas à détruire la pression de milieux toujours changeants, enfin par une désorganisation graduelle qui, refaisant en sens inverse toutes les étapes de l'évolution, ramène les éléments désagrégés à leur état d'homogénéité initial.

M. Spencer a successivement montré l'action de cette loi dans les sciences physiques, dans la biologie, dans la psychologie. Passant aux sciences sociologiques, il en a cherché le fonctionne-

ment dans les coutumes traditionnelles, dans les institutions politiques, dans les conceptions morales. Il devait nécessairement, dans cet ordre de recherches, aborder à leur tour les idées religieuses, ainsi que les institutions ecclésiastiques, et c'est ce qu'il entreprend dans sa dernière publication.

I

L'auteur commence par établir que les institutions ecclésiastiques, c'est-à-dire les institutions qui servent aux relations de l'homme avec les puissances surhumaines, se présentent, dans les premiers âges, à l'état d'*indifférenciation* non seulement entre elles, mais encore par rapport aux autres fonctions sociales. Le sacerdoce se confond alors avec une foule d'autres professions. Ce sont les mêmes personnages — parfois les premiers venus — qui pourvoient aux deux grandes fonctions du culte : la *propitiation*, laquelle tend à concilier les puissances surhumaines et la *sorcellerie*, laquelle s'attache à les intimider, à les expulser ou à les asservir. Il n'est pas rare de voir, chez les sauvages, un seul individu exercer le métier de prêtre, de sorcier, de devin, de médecin, de juge, etc.

Mais bientôt la différenciation commence. La sorcellerie, qui, au début, est la fonction essentielle du culte, devient l'attribut de quelque individu spécialement désigné par son tempérament, son intelligence, son adresse ou toute autre circonstance particulière. Le sacerdoce, de son côté, c'est-à-dire la fonction propitiatoire qui, un jour, relèguera la sorcellerie dans les bas-fonds sociaux, ne tarde pas à être assumée de préférence par le père de famille qui prie et sacrifie pour les siens; de là le culte domestique, dont les cérémonies survivent, dans les familles, même à la constitution ultérieure des sacerdoces généraux. Par analogie, quand les diverses familles se seront groupées en tribus, c'est le chef qui invoquera les dieux de la communauté pour le compte de ses sujets. La transition entre ces deux formes de culte peut s'observer chez certains nègres où, en l'absence de dieux collectifs, le chef intercède près de ses fétiches domestiques, tantôt pour sa propre famille, tantôt pour tous les habitants du village.

Cependant la multiplication des occupations gouvernementales

(à quoi il faut ajouter la complication croissante des rites) amène tôt ou tard le chef à déléguer ses fonctions sacerdotales, comme on le voit dans la tradition de Numa instituant les flamines pour remplacer les rois en cas d'absence. Ce délégué, vu l'importance de ses attributions, sera généralement choisi parmi les proches du chef. Ainsi, chez les Blantyres de l'Afrique occidentale, en l'absence du chef, c'est sa femme qui exerce le culte, et à défaut d'épouse, son plus jeune frère. De temporaire, cette délégation arrive à être permanente, comme on le constate en Polynésie ; puis elle se fait indistinctement à un parent quelconque du chef, à un de ses nobles ou de ses protégés. Le sacerdoce tend, de plus en plus, à devenir indépendant de l'État, et ainsi apparaît le principe d'une différenciation nouvelle.

La marche des idées théologiques exerce naturellement une grande influence sur la nature des institutions ecclésiastiques. A mesure que les divinités se multiplient, il s'établit une distinction, base du polythéisme, entre la multitude des esprits anonymes et les êtres supérieurs qui ont un nom spécial et une physionomie nettement accusée. Les premiers sont adorés ou exorcisés en bloc, d'après des procédés identiques ; les seconds ont chacun leur culte distinct et, comme ces différents cultes se font concurrence, il finit souvent par s'établir entre eux des différences de rang, conduisant à la hiérarchie des sacerdoces respectifs. Le même résultat peut, du reste, être atteint par les migrations ou les conquêtes. D'ordinaire, en effet, le conquérant ne supprime pas le culte des peuples vaincus ; croyant à la réalité de leurs dieux, tout autant qu'à la réalité du sien, il se borne à établir la supériorité de ce dernier.

De là une « gravitation » vers le monothéisme, secondée par les progrès intellectuels qui tendent à l'établissement de l'unité dans le monde des dieux, et enfin par le développement des centralisations politiques qui favorisent la conception de sociétés divines, taillées sur le patron de l'État humain. Quand la société se compose de communautés autonomes, comme dans la Grèce antique, les différents sacerdoces restent indépendants les uns des autres et leur prééminence respective, comme celle de leurs dieux, n'est qu'une question de vogue populaire. Mais, dans les monarchies absolues, on voit rapidement se former une hiérarchie ecclésiastique des plus rigoureuses, « les mêmes habitudes d'extrême sou-

mission, dit l'auteur, engendrant l'extrême développement du contrôle politique et religieux. »

En même temps que le sacerdoce gagne ainsi en unité, il se développe en complexité par la division du travail entre diverses catégories de prêtres groupés autour de chaque dieu avec des fonctions de mieux en mieux définies. Intégration et différenciation marchent donc de pair, dans la société ecclésiastique comme dans les autres groupes soumis à la loi de l'évolution.

M. Spencer fait observer que plus une société est arriérée, plus le prêtre intervient dans les affaires de l'État. Alors même que le sacerdoce est devenu indépendant des fonctions gouvernementales, les prêtres continuent longtemps à jouer un rôle dans les questions militaires. Tout d'abord, ils y apparaissent fréquemment comme instigateurs d'expéditions armées — qu'il s'agisse de fournir des victimes aux dieux nationaux ou de provoquer une extension de leur culte. En second lieu, la faculté qu'on leur attribue de connaître la volonté divine les désigne naturellement pour prendre part aux conseils de guerre. Troisièmement, comme les divinités de chaque belligérant participent elles-mêmes aux batailles, ils ont à accompagner ou même à précéder les armées, en portant les grands fétiches nationaux. Parfois, ils exercent de plein droit, comme chez les Astèques, les fonctions de commandant en chef, alors qu'ailleurs, comme chez les Romains, c'est le général lui-même qui, avant d'engager la lutte, se transforme en prêtre pour remplir certaines prescriptions religieuses. Souvent aussi ils figurent dans la mêlée, les armes à la main, comme notre moyen âge en fournit de si fréquents exemples. Enfin, par leurs prières, ils s'efforcent d'influencer les dieux en faveur de leurs concitoyens, ainsi qu'on peut l'observer, même de nos jours, dans presque toutes les religions connues[1].

Dans les affaires civiles, l'intervention originaire du sacerdoce

1) A ces faits de participation directe, M. Spencer ajoute les faits de participation indirecte, tels que le contrôle ou l'organisation des armées, et à ce propos, il cite le cardinal de Richelieu qui dirigeait, sous Louis XIII, l'armée et la marine. On pourrait objecter que, si Richelieu remplit ce rôle, ce fut *quoique* et non *parce que* prince de l'Église. Mais un cas qui rentrerait peut-être mieux dans la thèse de l'auteur et qui est bien plus récent, c'est celui d'un prélat fort connu, Mgr de Mérode, qui fut ministre de la guerre à Rome, sous Pie IX.

est plus considérable encore. Longtemps après que le sacerdoce a cessé d'être la fonction des chefs politiques, il conserve encore l'administration de la justice, sous prétexte que les dieux protecteurs de l'ordre prononcent leurs arrêts par l'organe de leurs ministres. C'est au même titre qu'il intervient également dans toutes les décisions temporelles où se trouvent impliqués des intérêts religieux, voire dans toutes les affaires où les gouvernants jugent à propos de consulter les dieux. Il ne faut pas oublier non plus que l'influence du prêtre sert souvent au chef comme moyen de gouvernement ; on en cite des exemples jusque chez des peuples aussi primitifs que les nègres de la côte d'Or et les naturels des îles Fidji.

Il n'est pas étonnant que, dans ces conditions, le sacerdoce, devenu indépendant de l'État, cherche à asservir celui-ci. Là où il réussit complètement, nous avons une seconde forme de théocratie, soit qu'il assume directement le pouvoir, soit qu'il en abandonne l'exercice à des délégués laïques, entièrement soumis à son autorité. Si l'on réfléchit aux moyens dont il dispose pour établir sa puissance et ensuite pour la maintenir : la prétention qu'il émet de parler au nom des puissances surhumaines, le droit qu'il assume de remettre les fautes, le monopole qu'il s'attribue en matière de sacrifices, les conséquences qu'il attache à ses excommunications, enfin l'influence que lui assurent la supériorité de son instruction, la possession de certains secrets traditionnels, l'esprit de corps et souvent l'accumulation des richesses, — on conçoit que son ascendant soit irrésistible aux époques de foi aveugle et que, en dehors des cataclysmes provoqués de l'extérieur, sa domination, une fois établie, ne puisse être renversée sans une véritable transformation dans les habitudes mentales de la société.

De quelle façon un pareil changement s'opère-t-il? Rien de semblable à l'hérésie (*non-conformity*) n'existe dans les sociétés primitives, puisqu'il n'y existe point d'orthodoxie. Mais il en est autrement, dès qu'une Église se constitue en organe infaillible de la vérité absolue. Une première variété d'hérétiques comprend ceux qui veulent résister aux innovations introduites par les chefs de cette Église, au cours de son évolution ; une seconde, ceux qui veulent, au contraire, pousser ces innovations plus loin ou en formuler d'autres. Peu à peu, cette opposition aux prétentions du despotisme spirituel se transforme en revendication du libre

examen et cette revendication, à son tour, finit par amener la rupture des liens entre l'Église et l'État.

M. Spencer montre comment, à mesure que la civilisation progresse, on voit se restreindre les prérogatives du sacerdoce décrites ci-dessus. S'ensuit-il que toute institution ecclésiastique soit destinée à disparaître? Voici en quels termes l'auteur répond à cette question dans le chapitre sur le passé et l'avenir ecclésiastique (*Ecclesiastical Retrospect and Prospect*), où il résume et coordonne ses déductions précédentes :

« Bien que toutes les pratiques impliquant une idée de propitiation soient sans doute destinées à tomber, il ne s'ensuit pas qu'on verra tomber aussi celles qui visent à réveiller la conscience de nos rapports avec la cause inconnue ou à exprimer les sentiments résultant de cette notion. Il restera un besoin de rehausser la forme de vie trop prosaïque qu'engendre notre absorption dans les occupations quotidiennes, et il y aura toujours place pour les gens capables de communiquer à leurs auditeurs le légitime sentiment du mystère qui enveloppe l'origine et la signification de l'univers. On peut prévoir aussi que l'expression de ce sentiment par la musique non seulement survivra dans le culte, mais encore prendra un nouvel essor. Déjà la musique de nos cathédrales protestantes, plus impersonnelle qu'aucune autre, sert assez bien à suggérer la pensée d'une vie également transitoire pour l'individu et pour l'espèce, d'une vie qui est le produit infinitésimal d'un pouvoir sans limites imaginables. En même temps la prédication, cette institution dont le rôle a été en grandissant dans les institutions religieuses, assumera une prédominance marquée et élargira la sphère de ses objets. La conduite de la vie, qui forme déjà, en partie, le texte de nombreux sermons, sera probablement embrassée dans son ensemble. Tout ce qui concerne le bien de l'individu et de la société sera traité tour à tour, et désormais la principale fonction de celui qui occupera la place de ministre consistera moins à insister sur les principes déjà acceptés qu'à developper les idées et les jugements dans ces questions délicates qui naissent de la complexité croissante de l'existence humaine. »

Ces conclusions ne peuvent manquer de frapper ceux qui ont observé le mouvement religieux, du moins dans les pays protestants. Il y aurait sans doute des réserves à faire en ce qui concerne les pays catholiques, où n'apparaît actuellement aucun indice

d'une pareille évolution; mais cette contradiction apparente, qu'il n'eût pas été difficile à M. Spencer de faire rentrer dans son explication générale, n'invalide en rien ses déductions relatives au développement normal des institutions ecclésiastiques et même à leur avenir prochain dans d'autres religions du monde civilisé. Lui-même, du reste, subordonne l'accomplissement de ses prédictions à une condition importante consistant dans l'hypothèse que « le progrès de la société dans le sens industriel se poursuivra comme par le passé[1]. » Autrement, ajoute-t-il, « on assisterait à des changements en sens inverse de ceux qui viennent d'être indiqués et qui reposent sur le développement de l'individualisme. »

Du point de vue élevé où il se place, M. Spencer n'a pas plus de peine à reconnaître les services des institutions ecclésiastiques dans le passé que dans l'avenir. A l'instar de M. Fustel de Coulanges, il insiste sur le rôle de la religion dans la fondation des états ou plutôt dans la consolidation des premières communautés. Il montre comment la tradition religieuse empêche l'éparpillement de la tribu naissante et forme un lien entre les générations successives, sans compter que les lieux sacrés deviennent naturellement des centres de confédération. N'est-ce pas dans l'intérêt des cérémonies religieuses que se proclament les premières « trèves des dieux » ? N'est-ce pas la sanction de l'autorité divine qui assure le respect du droit, ainsi que de la foi jurée? Peut-être la garantie de la propriété a-t-elle son origine dans une institution analogue à ce qu'on nomme en Polynésie le *tabou*, c'est-à-dire dans l'attribution aux puissances divines d'un être ou d'un objet désormais regardés comme inviolables. La crainte d'être exposé aux vengeances posthumes de l'âme peut empêcher bien des crimes, comme l'avouent souvent les sauvages. Il n'est pas jusqu'à l'esprit d'ascétisme qui n'ait eu son utilité, quand il a enseigné à accepter

1) M. Spencer met en opposition deux types de société qu'il nomme respectivement le type industriel et le type militaire. Ce dernier ne s'applique pas seulement, dans la pensée de l'auteur, au développement exagéré des forces militaires, mais bien à toute forme sociale où domine le système de « la coopération forcée ». Le type industriel au contraire, représente le système de « la coopération volontaire », où l'association libre se substitue aux pouvoirs publics dans un nombre croissant de fonctions sociales. (V. le t. III de sa *Sociology* et aussi son remarquable opuscule, *l'Individu contre l'Etat*, trad. franc. de M. Gerschel, Paris, Alcan, 1 vol. 1885.)

une souffrance momentanée pour éviter dans l'avenir une souffrance plus grande et à sacrifier un plaisir actuel en vue d'une félicité future.

On a si souvent et si justement reproché aux religions les folies, les hontes, les crimes dont elles portent la responsabilité dans toutes les périodes de l'histoire, qu'il est bon d'envisager parfois l'autre côté de la question, et il faut reconnaître que nul ne pouvait le faire d'une voix plus autorisée et plus impartiale. Voici d'ailleurs plus de vingt ans que dans ses *Premiers Principes*, M. Spencer proclamait la nécessité perpétuelle de la religion « pour empêcher l'homme de s'absorber dans le relatif et dans l'immédiat. »

C'est encore cette même attitude qu'il adopte vis-à-vis du sentiment religieux dans le chapitre final où il résume le passé et l'avenir de la religion (*Religious Retrospect and Prospect*). Il est inutile d'insister sur cette partie de ses conclusions après le résumé que nous en avons donné aux lecteurs de la *Revue de l'histoire des Religions*, quand ce chapitre parut, sous forme d'article, dans la *Fortnigthly Review*[1].

Forcé de nous restreindre, nous ne pouvons suivre ici l'auteur dans tous les développements de sa thèse, ni même rendre pleine justice à sa méthode. Nous nous bornerons donc à signaler le fait qu'il n'avance aucune affirmation sans l'appuyer sur des exemples empruntés, soit à l'histoire des anciennes religions, soit à l'ethno-

1) V. dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, livraison de mai-juin 1884, (t. IX, p. 350), notre article intitulé *Harrison contre Spencer sur la valeur religieuse de l'inconnaissable*. La polémique, dont nous donnions un aperçu dans cet article, a eu un épilogue aux États-Unis. Un professeur distingué de Yale College, grand admirateur de Spencer, réunit en volume les documents de la controverse, y compris notre propre article qu'il voulut bien traduire à cet effet. Mais, comme il s'était abstenu de demander l'autorisation de M. Harrison et comme M. Spencer, en accordant la sienne, avait quelque peu annoté les articles de son contradicteur comtiste, celui-ci s'en plaignit vivement dans le *Times*, accusant M. Spencer d'avoir abusé des facilités que lui offrait l'absence de tout traité entre l'Angleterre et les États-Unis pour la protection de la propriété littéraire. Il s'ensuivit un échange de lettres assez aigres, auquel M. Spencer mit fin en retirant de la circulation, à ses frais, tous les exemplaires qui restaient entre les mains de l'éditeur américain, MM. Appleton et Cie de New-York. Cet acte de générosité est d'autant plus méritoire que M. Spencer n'avait aucun intérêt pécuniaire dans cette publication.

graphie des peuples non civilisés. Il convient de mentionner, dans cet ordre d'idées, la table de références qui se trouve placée à la fin du volume et qui, rédigée d'après un système aussi clair que pratique, met le dernier livre de M. Spencer à l'abri du reproche, adressé à quelques-uns de ses prédécesseurs, de rendre fort difficile le contrôle des sources. Mais l'auteur a-t-il toujours tiré des faits ainsi réunis les déductions qu'ils semblent comporter? C'est ce que nous nous proposons d'examiner dans le reste de cette étude.

II

Ceux de nos lecteurs qui connaissent déjà l'ouvrage anglais, ont été peut-être surpris de ne trouver, dans le résumé que nous venons d'en faire, aucune allusion à un fait dont M. Spencer se sert comme point de départ, sur lequel il revient à chaque page et qui, à première vue, pourrait sembler la thèse essentielle de l'ouvrage. Ce fait, c'est le culte des morts, ou plutôt des ancêtres.

M. Spencer estime, en effet, que le sentiment religieux a eu partout sa source dans le sentiment de l'obéissance au chef de la famille. Quand celui-ci venait à mourir, son *double* continuait à apparaître et même à commander dans les rêves. On croyait donc qu'il survivait à l'état d'esprit et que, sous cette forme, il persistait à intervenir dans les affaires des survivants, pour protéger les siens et nuire à leurs ennemis. De là l'institution du culte domestique qui, au début, aurait eu exclusivement pour objet, soit de rendre propices, par des sacrifices, les mânes des ancêtres et des chefs, soit de réduire à l'impuissance, de chasser au loin ou même d'asservir par des conjurations les mânes des étrangers et des ennemis. De cette première forme de culte dériveraient toutes les autres manifestations du sentiment religieux.

Si, jusqu'ici, nous n'avons pas parlé de cette théorie, c'est que nous la regardons non seulement comme accessoire, mais encore comme inutile et même préjudiciable à la démonstration des idées professées par M. Spencer, tant sur la marche de l'évolution ecclésiastique que sur les rapports de cette évolution avec le cours du développement universel. *Inutile*, en ce que pour arriver aux mêmes conclusions générales, il suffit de constater, avec l'auteur,

que le sentiment religieux, comme les autres manifestations de l'activité humaine, a dû avoir des commencements naturels et que ces commencements ont dû être fort humbles, analogues aux phénomènes religieux qu'aujourd'hui encore il nous est donné de constater, à l'état rudimentaire, parmi les peuplades les plus incultes. *Préjudiciable*, parce que, dans notre pensée, le culte des morts n'est pas la source essentielle des religions et que, par suite, l'intrusion de cette hypothèse est de nature à affaiblir la force probante de toute l'argumentation.

M. Spencer avait déjà exposé d'une façon générale, dans le premier volume des *Principes de Sociologie*, ses idées sur la prédominance originaire de la nécrolâtrie. Les lecteurs de la *Revue* se rappellent comment M. Albert Réville s'est attaché ici à réfuter ce qu'il appelait avec raison une renaissance moderne de l'évhémérisme [1]. Mais il n'est peut-être pas inutile de revenir sur le sujet, aujourd'hui que M. Spencer a donné à ses vues de nouveaux développements. L'éminent philosophe dénonce vivement, dans son dernier ouvrage, l'obstination des théologiens et des mythologues qui refusent de se rendre à son « accumulation de preuves. » Nous n'avons jamais été un théologien et nous n'avons pas la prétention de parler au nom des mythologues. Cependant nous devons avouer qu'après avoir lu les *Institutions ecclésiastiques* d'un bout à l'autre, nous sommes moins converti que jamais à cette partie de ses vues, précisément parce qu'il nous y fournit le moyen de les serrer de plus près.

En effet il ne s'y borne pas à justifier plus longuement ses affirmations antérieures sur la façon dont la vénération du *double* aurait donné naissance à l'adoration des dieux, le totémisme au culte des animaux, la réincarnation des morts au fétichisme et à l'idolâtrie, le tertre funéraire à l'autel et le tombeau au temple; mais il s'y attache encore à établir, par l'étude des institutions ecclésiastiques, particulièrement du sacerdoce, que les dieux de la nature, même les mieux caractérisés comme tels, ont été des personnages humains, identifiés après leur mort avec les phénomènes, les corps célestes, les objets naturels, les animaux dont ils avaient reçu le nom pendant la vie ou auxquels leur souvenir

1) *Revue de l'histoire des Religions*, t. IV, n° 4, p. 1.

se trouvait associé par suite d'une circonstance quelconque[1]. Essayons de voir jusqu'à quel point cette prétention est fondée.

A en croire l'auteur, si, dans les sociétés primitives, les fonctions sacerdotales sont généralement exercées par le père de famille, c'est que les dieux à concilier sont des ancêtres. (*Eccl. Instit.*, § 594.) Mais ne serait-ce pas plutôt parce que le père est le maître absolu, le *propriétaire* de sa femme et de ses enfants, aussi bien que de ses esclaves ou de ses troupeaux, et dès lors n'est-ce pas à lui qu'il incombe d'attirer sur sa famille, comme sur son patrimoine, les faveurs des puissances surhumaines ?

Si, dans ces mêmes sociétés, le sorcier joue un rôle plus considérable que le prêtre, c'est, au dire de M. Spencer, que les actes propitiatoires s'adressent aux puissances conciliables, c'est-à-dire aux ancêtres, tandis que les conjurations et les exorcismes, qui sont le fait des sorciers, s'appliquent aux esprits méchants, c'est-à-dire aux mânes des ennemis et des étrangers ; d'où résulte que les opérations du sacerdoce sont exclusivement une affaire de famille, tandis que les pratiques de la sorcellerie intéressent les différentes familles, soit à tour de rôle, soit même toutes à la fois (§§ 590, 591). Ici encore la véritable explication nous semble plutôt dans ce fait, démontré par M. Spencer lui-même, que non seulement les sauvages se font une pauvre idée de la puissance divine, mais encore que, chez eux, la préoccupation d'écarter les influences hostiles l'emporte sur le désir

1) Voici, par exemple, comment M. Spencer explique que, chez tant de peuples des deux hémisphères, on en est venu à croire que les étoiles étaient des morts transportés au ciel : « Un élève de l'institution pour les sourds-muets à Édimbourg rapporta qu'avant de venir à cette école, il prenait les étoiles du firmament pour autant de foyers. En nous rappelant, à côté de cette illusion, la croyance de quelques Peaux-Rouges, que les étoiles les plus brillantes de la voie lactée sont des feux de campements allumés par les morts sur la route de l'autre monde, nous voyons comment peut s'opérer naturellement l'identification des étoiles avec des personnes humaines. Quand un chasseur, entendant un coup de feu dans un bois voisin, s'écrie : « Ça, c'est Jones, » il n'est pas censé vouloir dire que le bruit est Jones, mais bien que c'est Jones qui a produit le bruit. D'autre part, quand le sauvage, désignant du doigt une certaine étoile, qu'il prend pour le feu de campement d'un certain mort, s'écrie : « Le voilà ! » les enfants qui l'écoutent lui attribuent naturellement la pensée que cette étoile est le mort lui-même, surtout si cette communication leur est faite dans une langue mal développée. » (*Ecclesiastical Institutions*, p. 685.)

de plaire aux divinités bienveillantes. On rapporte que les Caraïbes s'abstenaient de rendre un culte à leur bon Esprit, parce qu'ils le considéraient comme trop bien disposé pour se venger même de ses ennemis, et la plupart des peuplades nègres qui ont la notion d'un dieu suprême (souvent le ciel personnifié), le regardent comme trop haut et trop éloigné pour intervenir couramment dans leurs affaires; aussi préfèrent-ils adresser leurs hommages aux esprits secondaires dont ils redoutent constamment les mauvais tours [1].

Dans nombre de communautés, que cite M. Spencer, c'est le chef qui remplit les fonctions de grand prêtre. La raison la plus simple paraît être que le chef, de même que le père au sein de la famille, est le représentant naturel, l'organe ou la personnification de la communauté vis-à-vis des puissances extérieures, tant surhumaines qu'humaines. Mais, pour M. Spencer, cette union primitive du sacerdoce avec le pouvoir politique provient de ce que les ancêtres du chef seraient devenus, non seulement les dieux particuliers de sa famille, mais encore, en leur qualité d'anciens chefs, les dieux généraux de la communauté (chap. v).

Il semble même que M. Spencer fonde sur cette distinction l'origine du polythéisme. Il ramène en effet les esprits inférieurs aux mânes des ancêtres directement vénérés par le commun des familles, ainsi qu'à la foule des morts anonymes qui grossit avec chaque génération de défunts; quant aux divinités supérieures, ce seraient invariablement, soit des morts illustres dont le prestige se serait étendu au loin, soit d'anciens chefs locaux qui, adorés d'abord comme dieux de tribu ou de village, auraient monté au rang de dieux généraux, le jour où ces petites communautés se seraient groupées en nation.

A notre humble avis, la génèse du polythéisme s'explique bien mieux, comme l'a montré Auguste Comte, par la conception des espèces, et, conséquemment, par le développement de la croyance à autant de divinités respectives qui régissent du dehors tous les membres de chaque espèce. A côté de ces divinités abstraites, qui dominent de toute la supériorité de leur fonction, la multitude des objets personnifiés, des phénomènes secondaires et des esprits

1) V. Tylor, *La Civilisation primitive*, trad. franç., Paris, 1878, t. II, p. 436, A. Réville, *Religions des peuples non-civilisés*, Paris, 1883, t. I, p. 55.

anonymes, viennent alors se ranger, pour constituer la classe des dieux supérieurs, les principales manifestations naturelles que leur importance ou leur originalité empêche de faire rentrer dans une espèce connue, par exemple, les principaux corps célestes, les grandes forces de la nature, les abstractions tirées de l'expérience humaine, etc. Sans doute, on pourra trouver aussi, dans les degrés supérieurs de cette hiérarchie, les mânes de certains hommes qui ont laissé une impression éclatante dans l'imagination populaire : héros, conquérants, législateurs, sorciers, inventeurs et artistes. Mais cette catégorie forme l'exception et non la généralité, encore moins la totalité des grands dieux. Veut-on voir où l'on en arrive, lorsqu'à l'instar de M. Spencer, on se condamne à expliquer par l'apothéose l'origine de toutes les puissances surhumaines? En voici un exemple caractéristique :

Sous prétexte qu'un roi d'Hawaï se nommait Kalaninui Liho-Liho, ce qui, paraît-il, signifie, dans la langue du pays : « les cieux grands et sombres, » — M. Spencer soutient (p. 686) que « contrairement à l'ordre allégué par les mythologues, Zeus a bien pu commencer par être un personnage vivant et son identification avec le ciel résulter du nom même qu'il portait par métaphore ». Ailleurs (p. 700), marchant sur les traces d'Evhémère, il fait de Zeus un petit roi des montagnes crétoises, probablement identifié avec le ciel pluvieux à cause des nuages qui, avant de crever sur la plaine, s'amassaient sur les cimes de son royaume et, à l'appui de cette hypothèse, il reproduit le vieil argument qu'on montrait dans l'île le tombeau du dieu, ainsi que la caverne où il avait passé son enfance. Il aurait pu ajouter qu'on y exhibait aussi ses langes et ses jouets !

M. Spencer fait bien de s'adresser à la Crète qui, ainsi que le fait observer M. de Block, dans son intéressante thèse sur *Evhémère, son livre et son temps*, a toujours été, par le caractère essentiellement anthropomorphique qu'y revêtait la mythologie grecque, la terre privilégiée de l'évhémérisme. Il y avait bien ailleurs d'autres versions sur l'origine et l'histoire du maître de l'Olympe; mais M. Spencer s'empresse de remarquer que « cela ne fait rien à l'argument;... la généalogie différente du Jupiter Olympien est de peu de conséquence, considérant quelles divergences régnaient, chez les Grecs, dans les généalogies des personnages historiques ». Or il se trouve que, s'il est un Jupiter dont l'histoire semble d'im-

portation étrangère au sein de la mythologie grecque, c'est bien celui de la Crète. En effet, comme l'ont montré MM. Preller, Tiele, Decharme et d'autres encore, le Zeus du mont Ida se rattache moins aux conceptions religieuses de la race grecque proprement dite qu'au type des dieux phrygiens et sémites qui naissent et meurent avec le soleil de l'été ou avec la végétation du printemps [1].

Que fait, d'ailleurs, M. Spencer de la grande découverte linguistique qui a identifié le Zeus des Grecs avec le dieu suprême de toutes les races indo-européennes ? S'il la tient pour fondée, et nous ne croyons pas qu'elle soit sérieusement contestée par personne, il lui restera, pour tout refuge, l'hypothèse qu'antérieurement à la dispersion des races ayrennes, un chef illustre, nommé Ciel, *Dyu* ou quelque chose d'approchant, fut élevé au rang de dieu suprême par les ancêtres communs des Hindous, des Grecs, des Latins, des Germains et des Slaves. Et, même alors, comment expliquer la merveilleuse coïncidence de ce fait que, chez les Sémites, les Touraniens, les Polynésiens, les Nègres, et certains Peaux-Rouges, le même rang ait été attribué aux mânes d'un personnage portant également le nom de Ciel [2] ?

Nous n'ignorons pas que la linguistique n'est guère actuellement en bonne odeur chez les ethnographes ; mais pour ce qui concerne l'origine de Zeus et des dieux en général, il est à remarquer que M. Spencer se trouve également en désaccord avec les principaux représentants de l'école anthropologique. M. Tylor dénonce comme absolument discréditée la méthode facile qui faisait de Jupiter tout-

1) P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, 2e éd., Paris, 1886, p. 51 ; L. Preller, *Griechische Mythologie*. Berlin, t. I, 1872. — V. aussi A. Maury, *Religions de la Grèce antique*, Paris, 1859, t. I, p. 63 et t. III, p. 148.

2) « Si l'on me demandait, écrivait dernièrement M. Max Müller, ce que je considère comme la découverte la plus importante de notre siècle relativement à l'histoire ancienne de l'humanité, je répondrais par cette courte ligne :

Dyaush-pitar = Ζεὺς πατήρ = *Jupiter* = *Tyr*.

Réfléchissez à ce qu'implique cette équation ! Elle implique que non seulement nos propres ancêtres, ainsi que les ancêtres d'Homère et de Cicéron, parlaient la même langue que les peuples de l'Inde, mais encore que, pour un temps, ils adorèrent la même divinité suprême, sous exactement le même nom, un nom qui signifie le Ciel-père. » (*The Lesson of Jupiter*, dans la revue anglaise *The Nineteenth Century* d'octobre 1885.)

puissant un petit roi de la Crête et M. Lang, tout en admettant que Zeus, à l'instar de Tsui Goab, la principale divinité des Hottentots présente des attributs empruntés au culte des ancêtres, ajoute que « il n'en reste pas moins absurde de croire que Zeus ou Tsui Goab furent autrefois des hommes. » (Lang, *Mythologie*, Paris, 1886, p. 46 ; Tylor, *Civilis. primit.*, t. I, p. 321.) — M. Lang qui consacre tout un chapitre à critiquer la thèse de M. Spencer, fait valoir, entre autres arguments, que les sauvages ne rendent pas de culte aux femmes ancêtres. Or, chez eux, c'est la plupart du temps par la ligne féminine que se transmet le nom M. A. Réville avait déjà insisté sur cette objection.

Voici un cas plus saillant encore des invraisemblances auxquelles l'application rigoureuse de sa thèse condamne M. Spencer : Presque tous les cultes polythéistes possèdent un ou plusieurs dieux du feu. Ces divinités sont, d'ordinaire, renommées, soit pour leur génie industriel et éducateur, comme Vulcain, Hephæstos, Prométhée, Loki, Twashtri, Ptah, le Tleps des Circassiens et le Pachacamac des Péruviens, soit pour leur pouvoir magique ou leur caractère sacerdotal. « O Agni, je t'implore, prêtre divin désigné pour le sacrifice », telle est l'invocation qui ouvre le Rig Vêda, et Bilgi, le dieu du feu chez les Proto-Chaldéens, est qualifié, dans un hymne, de « Pontife suprême sur la face de la terre[1]. » Parmi les Peaux-Rouges, les Chinouks croient que le manitou du feu exerce une influence considérable sur le Grand Esprit et ils le supplient en conséquence d'intercéder près de ce dernier pour leur faire obtenir de bonnes chasses, des chevaux rapides, des enfants mâles, etc.[2].

La réputation industrielle, civilisatrice et magique du dieu qui régit le feu est aisée à comprendre, quand on réfléchit au rôle de l'élément igné dans les premières civilisations. Quant à sa mission sacerdotale ou plutôt à son rôle d'intermédiaire entre l'homme et les puissances célestes, on peut s'en rendre compte, sans grand effort d'imagination, par la réflexion que non seulement le feu, sous la forme respective de flamme et d'éclair, monte et descend entre le ciel et la terre, mais encore qu'il est généralement chargé

1) F. Lenormant, *La Magie chez les Chaldéens*, Paris, 1874, p. 171.

2) Washington Irving, cité par M. E. B. Tylor, *Civilisat. primit.*, trad. franç., t. II, p. 362.

de dévorer l'offrande destinée aux puissances surhumaines, remplissant ainsi les fonctions de sacrificateur.

Cette double explication se montre bien à nu dans les Védas qui invoquent Agni en ces termes : « A peine es-tu né, ô puissant Agni, qu'en s'allumant tes flammes immortelles s'élèvent, ta fumée brillante monte vers le Ciel; tu vas, ô Agni, trouver les dieux en qualité de messager. » (*Rig-Veda*, VII, 3, 3.) Un autre hymne nous dépeint le même dieu circulant entre les deux créations (le ciel et la terre), comme un messager ami entre deux hameaux (*Rig-Veda*, II, 6). — Et cependant, pour M. Spencer (p. 687), si Agni est appelé un sage, un prêtre, un rishi, un brahmane, c'est la preuve qu'il a été réellement un prêtre ou un sage, divinisé après sa mort, à l'instar d'Achille et de Lycurgue!

Faut-il un dernier exemple où nous n'avons à faire appel qu'au bon sens? Certes, s'il y a des objets naturels qui ont dû émouvoir de bonne heure l'imagination humaine et lui apparaître avec ce double caractère de personnalité supérieure et de puissance mystérieuse qui fait la divinité, tels sont bien les corps célestes, particulièrement le soleil et la lune, ces glorieux libérateurs de l'homme assiégé par les périls et les démons des ténèbres. Il nous a fallu une longue suite de déductions fondées sur l'observation et le raisonnement pour en arriver à nous dire, avec l'Inca Yupanqui que, après tout, « si le soleil vivait, il connaîtrait la fatigue, comme nous et, s'il était libre, il visiterait d'autres régions du ciel où il ne se rend jamais[1] ». En réalité, ce qui est difficile à comprendre, même en dehors de toute idée préconçue sur l'origine des dieux, ce n'est point que l'homme ait personnifié et adoré les grands luminaires du ciel; c'est plutôt qu'il se fût abstenu de le faire. Néanmoins, pour M. Spencer, le soleil et la lune, partout où ils ont reçu un culte, ont dû être, eux aussi, des personnages humains qui avaient porté le nom de ces corps célestes, et, à l'appui de cette assertion, il cite (p. 686) une légende mexicaine où l'on représentait les deux astres comme des êtres surhumains originairement sortis d'une caverne. « Des histoires de ce genre, avec le culte qui les accompagne, sont toutes naturelles, explique-t-il, en tant qu'elles remontent aux traditions de populations troglodytes; mais, autre-

1) Garcilasso, cité par M. A. Réville, *Religions du Mexique et du Pérou*, Paris, 1885, p. 321.

ment, elles impliquent des absurdités superflues qui ne peuvent même pas être attribuées aux plus inintelligents. »

Et cela en présence des innombrables populations qui expliquent les disparitions quotidiennes des corps célestes par un passage sous terre et qui, par suite, se représentent la réapparition des astres comme la sortie d'une caverne ! Non seulement cette explication est la plus *naturelle*, mais encore c'est presque la seule que puissent formuler des peuples primitifs sur les mouvements apparents des corps célestes; nous croyons inutile d'en fournir la démonstration.

On a beaucoup plaisanté, et non sans raison, les mythologues qui voulaient trouver des phénomènes personnifiés chez tous les personnages marquants de l'histoire. Ne peut-on reprocher à M. Spencer de verser dans l'excès opposé, quand il s'efforce d'évhémériser tous les héros des mythes ? Comment contester que, dans un grand nombre de cas, les récits mythiques sont simplement la description d'un phénomène permanent, périodique ou même unique, représenté comme l'œuvre de personnages humains. Même dans les mythes qui reflètent véritablement les péripéties de l'histoire, les héros ne sont pas nécessairement des êtres qui ont vécu en chair et en os. Ainsi une légende souvent citée racontait, chez les Grecs, comment la ville de Cyrène fut fondée par une princesse thessalienne, nommée Cyrène, qui était fille du roi de Jolkos et qui fut enlevée par Apollon jusqu'en Lybie. Si l'évhémérisme a raison, on devra prendre ce mythe à la lettre et admettre qu'une jeune princesse grecque fut aimée d'un aventurier qui l'enleva et vint fonder avec elle la ville de Cyrène. Or nous savons, par Hérodote, que, vers la XXXVIIIe olympiade, une émigration composée surtout de Thessaliens méridionaux s'était rendue en Lybie, sur un oracle d'Apollon Pythien, et y avait fondé la ville de Cyrène. Voilà donc un cas bien constaté, où le héros, donné comme personnage historique dans le mythe, représente non un individu réel, mais une collectivité, le corps des émigrants, c'est-à-dire un être abstrait, impersonnel, à l'instar de tous les héros éponymes. A plus forte raison est-il oiseux de chercher l'homme sous les héros des mythes qui se rapportent clairement à des phénomènes naturels. Que les guerres de dieux, si fréquentes dans toutes les théogonies, traduisent parfois d'anciennes luttes entre des cultes rivaux ou même entre des sociétés hostiles.

c'est possible et même probable. Mais il y a des cas, et ce sont les plus nombreux, où ces conflits divins représentent sans contredit le choc des forces naturelles, et il me semble surtout impossible d'admettre cette assertion de M. Spencer (p. 743) que « si, d'ordinaire, les mythologies parlent de victoires remportées par les dieux, relatent des combats entre les dieux eux-mêmes et décrivent la divinité principale comme ayant acquis sa suprématie par la force, ce sont justement là les traits d'un panthéon dû à l'apothéose de conquérants étrangers, ainsi qu'aux usurpations dont leurs chefs donnent le spectacle de temps à autre. »

Que devient cette théorie, appliquée, par exemple, à la guerre des dieux qui forme un élément si caractéristique de la mythologie polynésienne? Après que la séparation du Ciel et de la Terre eut permis à la création de se développer dans l'intervalle, la guerre éclata entre leurs six fils. Le Père des vents se précipite avec tant de violence sur le Père de l'eau salée que celui-ci doit se réfugier au fond de la mer; mais à son tour il attaque le Père des forêts en rongeant la base des falaises boisées. Par représailles le Père des forêts fournit au Père des hommes intrépides le bois des canots et des engins de pêche; d'où nouvelle fureur du Père de l'eau salée qui cherche sans cesse à engloutir les pêcheurs. Finalement le Père des hommes intrépides triomphe de tous ses frères y compris le Père des plantes cultivées et le Père des plantes sauvages; seul le Père des vents échappa à sa domination. A qui persuadera-t-on que ces mythes, d'une transparence enfantine, relatent des faits historiques recueillis parmi les aventures de chefs polynésiens respectivement appelés le Père des vents, des forêts, des hommes, etc? Quant à l'hypothèse que ce seraient des légendes créées après coup pour justifier le nom de ces personnages, elle prête à des peuples primitifs à la fois trop et trop peu d'imagination. S'ils sont capables d'inventer de pareilles aventures, il faut bien qu'ils le soient également de prêter la vie et la personnalité aux éléments qui y jouent le rôle de héros.

Jusqu'ici il ne s'est agi que du polythéisme. Mais c'est également par le culte des morts que M. Spencer explique la formation du monothéisme ou plutôt de son antécédent ordinaire, la monolâtrie. Il invoque à cet égard le sentiment qui anime les enfants, lorsque, dans leurs naïves conversations, ils soutiennent la supériorité de leur père respectif. « Tel est l'état de choses, dit-il, qu'offraient

les îles Fidji où, selon les premiers missionnaires, chaque district luttait pour la supériorité de son dieu. C'est ainsi encore qu'en présence des cultes professés par les peuples voisins, les Hébreux, sans nier l'existence d'autres divinités, affirmaient la supériorité de leur Dieu. »

Si M. Spencer, pour rendre compte du sentiment qui porte les hommes à exalter leur dieu particulier, avait simplement cherché un élément de comparaison dans l'idée que les enfants se forment de la supériorité paternelle, nous n'aurions pas d'objection à faire. Mais il s'empresse de nous dire que ce rapprochement doit être pris à la lettre, c'est-à-dire que la rivalité des cultes, ce premier pas vers le monothéisme, a pour unique raison que « dans l'état primitif les hommes sont naturellement enclins à exagérer les pouvoirs de leurs ancêtres par comparaison avec les ancêtres des autres tribus. » Or ce sentiment, que l'homme primitif ressent à l'égard de son ancêtre, il l'éprouve également à l'égard de sa femme, de ses enfants, de ses chefs, et il n'y a pas de motif pour qu'il ne l'éprouve pas également à l'égard de ses dieux, quelle que soit l'origine de ces derniers.

M. Spencer ne nous semble pas suffisamment tenir compte, dans l'évolution monolâtrique, d'une cause qu'il se borne à mentionner, les progrès de la raison humaine. Le rôle de dieu suprême n'est pas indifféremment attribué au premier esprit venu, mais presque toujours à une puissance qui représente un des grands phénomènes de la nature, l'orage, le vent, la lune, le soleil, le ciel, ce qui indique intervention de la réflexion dans le choix du roi des dieux. Quant à la conception d'un Dieu unique, il nous est facile de constater qu'elle est le résultat d'une évolution philosophique, plus encore que religieuse. Si nous cherchons l'origine des quatre ou cinq personnalités divines qui, de l'Inde à la Grèce, ont assumé sans partage le gouvernement de l'univers, nous n'en trouvons pas une seule qui puisse représenter un homme déifié, à moins de voir dans le Jahveh de Moïse « un potentat local comme ceux qu'aujourd'hui encore les Bédouins appellent dieux » (p. 697).

Cette dernière interprétation de M. Spencer serait même exacte, qu'elle ne détruirait en rien nos observations générales, puisque nous accordons aux dieux les origines les plus variées. Mais on sait que les hébraïsants les plus distingués de notre temps s'accordent à reconnaître dans le dieu suprême des Hébreux une ancienne

divinité de la nature [1]. En tout cas, on voit que, comme fabrique de dieux suprêmes, la nécrolâtrie à des raisons pour être modeste.

III

Il nous reste, pour conclure, à montrer brièvement que la thèse générale de M. Spencer sur l'évolution du sentiment religieux n'exige nullement l'adhésion à son évhémérisme. Que veut surtout établir le fondateur de la philosophie de l'évolution ? Que le sentiment religieux repose sur « la conscience de l'identité entre les forces dont l'homme perçoit l'action dans le monde extérieur et celles dont il a directement conscience en lui-même. » Or s'il est possible d'aboutir à cette conclusion, en prenant comme point de départ l'apothéose des ancêtres, nous disons qu'on peut y arriver mieux encore, quand on rattache l'origine des dieux à la personnification des objets et des phénomènes.

Il est très vrai que l'homme primitif se figure les dieux à son image, et ainsi s'explique qu'il les traite comme des hommes agrandis. Mais quelle est la raison de son anthropomorphisme? Il ne connait d'autre causes d'activité que celles qu'il trouve en lui-même. Aussi voit-il partout, dans la nature, des forces analogues à celles dont il a directement conscience : des sentiments, des raisonnements, des volitions — en un mot des personnalités, des *esprits*, taillés sur le sien. Il personnifie ainsi tout ce qui se meut ou parait se mouvoir autour de lui, et, parmi ces personnalités imaginaires, il adore celles qui le frappent spécialement par leur apparence de supériorité ou simplement de mystère. Pourquoi exiger qu'il ait préalablement logé dans leur forme visible l'âme de quelque ancêtre ?

L'explication du poète algonquin, rapportée par Schoolcraft : « c'est un esprit qui fait couler cette rivière », représente toute la philosophie de la nature chez les races primitives, et nous n'arrivons pas à comprendre comment un penseur aussi profond et aussi impartial que M. Spencer peut voir un seul instant dans les explications de ce genre « des absurdités superflues, impossibles à

1) C. P. Tiele, *Histoire des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques*, trad. franç.. Paris, 1882, chap. IX.

« attribuer même aux plus inintelligents. » La seule différence avec notre propre interprétation de l'univers, c'est que là où le sauvage voit des esprits, nous mettons des forces, — quittes à nous heurter finalement, comme le constate l'évolutionnisme, à l'axiome ultime qui fait de ces forces, même réduites à l'unité par une généralisation hardie, « un effet conditionné d'une cause inconditionnée, une réalité relative, impliquant l'existence d'une Réalité absolue par qui elle est directement produite »[1]. Entre les deux explications, celle du sauvage et celle du savant, il n'y a qu'un procédé graduel et continu de *dé-anthropomorphisation.*

C'est donc la personnification des choses qui est le fait primitif. L'homme n'adore pas les détails de la nature, parce qu'il divinise ses ancêtres; mais il adore ceux-ci parce qu'il les assimile aux puissances surhumaines dont les phénomènes naturels sont, à ses yeux, la manifestation palpable.

Ce qu'il y a de fondé dans le rôle que M. Spencer attribue aux visions du sommeil, c'est qu'elles ont dû concourir à préciser l'image qu'on cherche à se faire des esprits, et peut-être à suggérer l'existence de la personnalité, comme entité distincte du corps. Cette entité est d'abord conçue sous la forme d'un double qui reproduit, dans une certaine mesure, les traits de l'être ou même de l'objet personnifié. Si, peu à peu, la majorité des esprits et même des dieux emprunte la physionomie de l'homme, c'est que celui-ci, à force de prêter aux puissances surhumaines son caractère moral, finit par leur attribuer aussi sa physionomie extérieure. L'anthropophysisme conduit naturellement à l'anthropomorphisme. Où d'ailleurs l'homme trouverait-il des traits plus dignes que les siens pour en revêtir les êtres surhumains dont il brigue les faveurs ou dont il redoute les colères[2]?

1) *First Principles*, p. 170.

2) V. notre article sur les *Origines de l'Idolâtrie* dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XII, p. 1. — La façon dont les rêves peuvent contribuer à faire investir d'une forme anthropomorphique les divinités de la nature, conçues jusque-là sous une forme différente ou même indéterminée, se montre bien dans le fait suivant recueilli par Schoolcraft : Une prophétesse indigène de l'Amérique septentrionale, étant tombée en extase après avoir jeûné, suivit un sentier qui conduisait à la porte du ciel et là vit un homme dont la tête était entourée d'une brillante auréole. Ce personnage lui dit : « Regarde-moi, mon nom est le Brillant Ciel Bleu, *Oshauwauegihick.* » Con-

Telle nous semble être la vraie part du culte des morts dans le développement du sentiment religieux. La religion est antérieure à la vénération des ancêtres, et même peut-être, bien qu'ici nous ne puissions nous appuyer sur la preuve directe, à la croyance dans la survivance de la personne. Elle a dû commencer le jour où l'homme, ayant pris conscience de lui-même, en se distinguant du monde extérieur, a reconnu la supériorité de forces ambiantes qu'il ne pouvait ni contrôler, ni comprendre, et telle est encore la forme sous laquelle elle persiste au cœur du philosophe, lorsque, parvenu à la dernière étape de l'évolution scientifique, il repète, avec un sens profond des limitations de sa nature, la sentence par laquelle M. Spencer termine son livre : « Au sein d'un mystère d'autant plus mystérieux qu'on y songe davantage, il restera cette certitude absolue que l'homme est toujours en présence d'une énergie infinie et éternelle d'où procèdent toutes choses. »

Nous terminerons par le vœu de voir paraître bientôt une traduction des *Ecclesiastical Institutions* dans l'importante collection des œuvres de M. Spencer que publie la librairie Alcan. En dépit des réserves que nous avons cru devoir faire sur une thèse incidente, non seulement ce nouvel ouvrage a sa place marquée dans le développement du système philosophique auquel M. Spencer a consacré son existence et attaché son nom, mais encore, quelque jugement qu'on porte sur la valeur de ce système, il est impossible de méconnaître qu'il y a là un tableau magistral de l'évolution ecclésiastique, prise dans son ensemble. Aussi ne pourrait-on assez en recommander la lecture et même l'étude à une époque où tant de gens, même parmi les plus scrupuleux en matière scientifique, ne cessent de se prononcer à priori, quand il s'agit de croyances ou d'institutions religieuses.

GOBLET D'ALVIELLA.

signant plus tard ses souvenirs dans l'écriture de sa race, elle figura ce glorieux esprit avec les cornes symboliques de la force et une brillante auréole autour de la tête.

CHRONIQUE

FRANCE

Publications nouvelles. — *Annales du Musée Guimet.* Le tome IX des Annales du Musée Guimet vient de paraître chez Leroux. C'est le premier des trois volumes consacrés par M. *E. Lefébure* aux *Hypogées royaux de Thèbes : Première Division. Le Tombeau de Séti Ier*, publié in extenso avec la collaboration de MM. *U. Bouriant* et *V. Loret*, anciens membres de la mission française d'archéologie du Caire, et avec le concours de M. *Ed. Naville*. Un second volume donnera le tombeau complet de Ramsès IV et les parties inédites des autres tombes royales de Bab-el-Molouk. Enfin, dans un troisième volume, M. *Lefébure* donnera la traduction des textes inédits ainsi que des appréciations et des notices historiques, artistiques et religieuses. Ces publications sont le fruit d'une mission dans la Haute-Égypte, accordée en 1883 par le Ministère de l'instruction publique à notre savant collaborateur.

Le volume que nous annonçons ici se compose de cent trente-six planches et d'une introduction explicative. On sait que les Hypogées royaux de Thèbes se trouvent dans une vallée de la chaîne Libyque, assez loin des terres cultivées : ils sont au nombre d'une quinzaine, en y comprenant ceux d'Aménophis III et d'Aï, de la XVIIIe dynastie, situés dans un autre embranchement que les tombes des XIXe et XXe dynasties. La moitié au moins ont été exécutés dans de vastes proportions, et indiquent par là des pharaons puissants ; les autres, petits ou inachevés, attestent la brièveté ou la faiblesse des règnes de leurs possesseurs.

La publication des hypogées royaux ne saurait être complète au sens rigoureux du mot : il fallait éviter un excès de redites inutiles. Deux des plus beaux tombeaux ont donc été choisis comme types et copiés *in extenso* (avec le concours de MM. V. Loret et U. Bouriant pour certaines parties de l'un d'eux) : les autres ont été décrits dans tous leurs détails, et leurs textes inédits ont été recueillis. Les tombeaux pris pour types sont ceux de Séti Ier et de Ramsès IV, chacun d'eux servant de modèle ou de point de comparaison pour un certain

plan et une certaine décoration. Il y avait en effet deux plans, le grand et le petit, et deux décorations, celle de la bonne et celle de la mauvaise époque des dynasties thébaines. Le petit plan se compose de corridors aboutissant à une salle pourvue d'une ou de plusieurs chambres annexes, et destinée au sarcophage. Le second plan est le redoublement du petit; c'est-à-dire qu'après avoir creusé une première série de corridors aboutissant à une grande salle, on ouvrait dans le sol même de cette dernière pièce, pour cacher plus loin et plus profondément la momie, une seconde série de corridors aboutissant à une seconde grande salle, celle du sarcophage. La décoration de la bonne époque se compose, sur les portes et dans les deux petites salles, de scènes représentant la réception du roi par les dieux infernaux; puis, dans les corridors comme dans les grandes salles ou leurs chambres annexes, de compositions relatives aux rites funéraires et de descriptions de l'enfer et du ciel. Les textes funéraires, c'est-à-dire la *Litanie du Soleil* et le *Livre de l'Ap-ro* (ou de l'ouverture de la bouche faite à une statue du défunt) occupaient les premier, deuxième, quatrième et cinquième corridors : les textes descriptifs, c'est-à-dire le *Livre de l'Hémisphère inférieur*, ou *Amtuat*, le *Livre de l'Enfer*, sorte de variante du premier, une carte astronomique du ciel et une légende relative à l'installation du firmament (la légende de la Vache), occupaient le troisième corridor, les grandes salles, leurs annexes et le plafond de la deuxième grande salle. La décoration postérieure comprenait des fragments de la première, réduits de plus en plus en nombre et en étendue sur les parois des salles, des couloirs et des portes, par la place accordée à une immense composition descriptive, née de la *Litanie solaire*.

Le tombeau de Séti Ier, qui appartient à la XIXe dynastie, représente le grand plan et la première décoration : le tombeau de Ramsès IV, qui appartient à la XXe dynastie, représente le petit plan et la nouvelle décoration. La publication intégrale du tombeau de Séti Ier montrera, sans qu'il y reste d'obscurité ou qu'il y existe de lacune, quelle était la conception des hypogées royaux dans son entier développement. Par la suite, en comparant le tombeau de Séti Ier avec les autres, on verra avec quelle facilité et quelle rapidité s'altérait de règne en règne l'idée première, aussi bien pour le plan que pour la décoration. Les prétendues lois hiératiques de l'Égypte n'ont rien à faire ici. Et les traditions artistiques ne se maintenaient pas avec plus de stabilité que les autres : la perfection qui caractérise les sculptures de l'hypogée de Séti Ier ne se trouve pas ailleurs, de sorte que le travail de ce tombeau marque le point culminant qui sépare le progrès de la décadence à l'époque thébaine. C'est grâce à cet art parfait, qui comporte le soin dans le détail comme la sincérité dans l'exécution, qu'on appréciera au tombeau de Séti Ier, mieux qu'ailleurs, le sens intime des grandes compositions décoratives, qui ne sont nulle part aussi développées. On y voit assez clairement, d'une part, ce qui subsistait des anciennes croyances d'après lesquelles l'âme habitait la tombe,

car la cérémonie de l'*Ap-ro* consistait dans la consécration d'une statue royale auprès de laquelle un prêtre dormait pendant la nuit, et à laquelle on servait les repas funèbres avant l'arrivée de la momie au tombeau. On y comprend bien aussi, d'autre part (surtout d'après l'*Amtuat*, dont l'hypogée de Séti Ier possède l'exemplaire le plus complet qui existe), quelle idée les Égyptiens se faisaient du monde souterrain. C'était une vaste tombe collective, qu'habitait avec les mânes la momie par excellence, Osiris, sous la garde des monstrueux serpents qui symbolisent, dans les religions polythéistes, non seulement les désordres attribués à l'enfer (l'orage, l'obscurité et le vent), mais encore, et par suite, l'enfer lui-même. Là revenait chaque nuit le soleil, qui traversait les douze cavernes du monde souterrain en y distribuant soit les récompenses, soit les châtiments, aux âmes des élus placés à sa droite et des damnés placés à sa gauche. Car, dans l'enfer égyptien, une conception qu'on peut dire définitive avait installé en souveraine la Justice, fille et substance même du grand dieu.

— *La Nécropole de Myrina.* — On annonce la publication chez Thorin du premier volume de cet ouvrage dans lequel sont exposés les résultats des fouilles exécutées au nom de l'École française d'Athènes par MM. E. Pottier, S. Reinach et A. Veyries de 1880 à 1882. L'ouvrage formera deux volumes in-4, dont un de texte, formé de 55 feuilles environ avec figures intercalées, et l'autre, composé de 52 planches et d'une carte topographique. Le deuxième volume paraîtra en janvier 1887. Le prix de l'ouvrage complet est fixé à 100 fr. pour les souscripteurs.

— *Isidore Loeb. Tables du calendrier juif.* — La Société des études juives vient de publier chez Durlacher des tables du calendrier juif depuis l'ère chrétienne jusqu'au xxxe siècle avec la concordance des dates juives et des dates chrétiennes et une méthode nouvelle pour calculer ces tables. C'est M. Isidore Loeb, le savant directeur de la *Revue des Études juives*, qui les a dressées et qui a rédigé la préface où le lecteur apprend le moyen de s'en servir. M. Loeb a rendu un grand service à tous ceux qui étudient l'histoire des Juifs depuis la dispersion en leur épargnant les calculs compliqués de la conversion des dates juives en dates chrétiennes.

Nécrologie. — Le 28 juillet est mort à Montauban dans sa soixante-dix-septième année l'un de nos collaborateurs les plus dévoués, l'un des hommes qui ont le plus contribué à répandre parmi ceux qui s'occupent chez nous d'histoire religieuse, les habitudes de critique et de libre investigation, M. *Michel Nicolas*, docteur en théologie de la faculté de Strasbourg et pendant quarante-huit ans professeur de philosophie à la faculté de théologie protestante de Montauban. Le poids des années et les fatigues causées par un labeur incessant avaient déjà ralenti son activité quand la mort l'a pris. Et cependant il n'y a pas encore bien longtemps que nous publiions dans cette Revue un chapitre de son dernier ouvrage, l'*Histoire de l'Académie de Montauban*, où l'on retrouve toutes les

qualités des œuvres qui ont établi sa réputation, une science sûre, une érudition étendue, l'esprit critique, la sagacité de l'historien. Michel Nicolas avait porté spécialement son attention sur les origines du christianisme et sur l'histoire de la Réformation. L'un des premiers, il avait compris que pour expliquer historiquement le christianisme il faut étudier le judaïsme pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne, dans le monde judéo-alexandrin comme en Palestine même. Ses meilleurs ouvrages lui ont été inspirés par cette conviction fort juste. En dehors des nombreux articles qu'il a publiés dans diverses revues et dans les journaux, il convient de mentionner particulièrement parmi ses œuvres les suivantes : *Des doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne*, *Études critiques sur la Bible*, *Essais de philosophie et d'histoire religieuse*, *Études sur les évangiles apocryphes*, et son essai historique sur le *Symbole des Apôtres*. L'histoire religieuse perd en la personne de Michel Nicolas l'un de ses représentants les plus autorisés dans notre pays.

Nouvelles diverses. — *La démission et la succession de M. Maspero.* Tous les amis de l'égyptologie ont appris avec regret que M. Maspero ne retournera plus au Caire cet automne comme les années précédentes. De graves raisons d'ordre privé et familial l'ont obligé à quitter un poste où il rendait de grands services. Nos lecteurs trouveront plus loin, dans les comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions, le résumé des travaux auxquels il a présidé l'hiver dernier. Heureusement pour la science française, M. Maspero a pu désigner lui-même son successeur qui continuera l'œuvre de résurrection de la vieille Égypte à laquelle plusieurs Français éminents ont attaché leur nom. C'est M. Grébault, directeur de l'École fran çaise du Caire, qui est chargé désormais de l'Intendance générale des fouilles.

— *Fondation d'un prix.* Les Académies des Inscriptions et Belles-Lettres et des Sciences morales et politiques sont autorisées par décret à accepter le legs qui leur a été fait par M. Lefèvre-Deumier. Ce legs consiste dans la propriété d'une rente de 4 000 francs destinée à fonder un prix quinquennal de 20 000 fr., qui sera décerné alternativement par chacune des deux Académies à l'auteur d'un travail relatif soit à la philosophie , soit à la mythologie comparée, soit à la philologie.

— *Prix à l'Académie des Inscriptions.* Conformément au rapport présenté par M. G. Perrot, le prix du budget à l'Académie des inscriptions, d'une valeur de 2 000 francs, a été décerné à M. *Paul Girard*, maître de conférences à la Faculté des Lettres de Paris, pour son mémoire sur l'Éducation chez les Athéniens au IVe et au Ve siècle. Quatre mémoires avaient été déposés. D'autre part, un encouragement de 2 500 francs a été accordé, dans le concours Bordin, à M. *Cl. Huart*, second drogman de l'ambassade française à Constantinople, pour son travail sur les sectes dualistes de l'Islam.

— M. *Massebieau*, notre collaborateur, maître de conférences à la Faculté de

théologie protestante de Paris, a été nommé professeur-adjoint à la même faculté.

— *Mane Thecel Pharès.* Dans une des dernières séances de la Société Asiatique, M. *Clermont-Ganneau* a proposé une nouvelle interprétation de ces mots célèbres que Balthasar lut sur les murs de la salle où il festoyait, d'après le livre de Daniel. On sait qu'en réalité les mots étaient au nombre de cinq : *mené, mené thequel ou pharsin.* On traduit ordinairement : compté, compté, pesé et brisé. M. Clermont-Ganneau croit reconnaître un dicton assyrien, employé pour indiquer une vérité de La Palisse et signifiant : mine par mine ils comptent deux pharsins, comme nous dirions : deux et deux font quatre. Daniel aurait joué sur ces mots qui désignent des mesures de pesantenr et en particulier sur le dernier qui servait aussi à désigner les Perses. Voilà une interprétation qui nous paraît bien risquée. Le livre de Daniel, en effet, a été écrit environ quatre cents ans après les événements qu'il raconte et en vue de lecteurs pour lesquels un proverbe assyrien ne devait pas avoir grande signification.

Les Associations religieuses musulmanes. — A mesure que les puissances européennes pénètrent plus avant dans les pays exclusivement musulmans, les administrateurs et les voyageurs se préoccupent davantage des confréries religieuses répandues d'un bout à l'autre de l'Islam et redoutables par leurs richesses, leur discipline et par le nombre de leurs adhérents. Récemment encore M. E. Meyer a publié dans les *Annales de l'École libre des sciences politiques* (n° 2) un travail destiné à faire ressortir leur puissance. Les considérations de l'auteur sur la morale musulmane et sur la puissance de l'esprit d'association dans l'Islam sont sujettes à contestation, mais ses renseignements sur les associations sont intéressants et concordent avec ceux que nous avons déjà recueillis ailleurs. D'après M. Meyer, la morale du Coran est fondée sur l'idée de renoncement; la polygamie affaiblit le lien familial; la communauté des terres empêche l'attachement de l'homme au sol et la perpétuelle combinaison des intérêts religieux avec les intérêts politiques favorise le développement d'associations à la fois religieuses et politiques. Elles ne sont soumises à aucune réglementation du pouvoir civil; aucune restriction, aucune entrave n'est apportée aux donations qui leur sont faites. En dehors des donations elles alimentent leurs caisses par la vente d'objets de piété et d'amulettes, par les contributions volontaires ou obligatoires et par le produit des amendes imposées à tout affilié qui a commis une infraction à la règle. M. Meyer compte actuellement près de quatre-vingt-dix confréries religieuses dans l'Islam. Elles ont des ramifications partout. L'obéissance au chef et l'assistance mutuelle des frères entre eux sont les deux règles fondamentales dont l'observance est strictement imposée à tous les membres. Les sultans les plus puissants n'ont pas réussi à supprimer les confréries. Heureusement pour eux et pour les puissances colonisatrices, ces associations vivent à l'état de rivalité perpétuelle, en sorte que l'hostilité des unes entraîne le plus souvent l'assistance des autres.

Les ulémas et le clergé officiel leur sont en général opposés. Il y aurait, ce nous semble, une curieuse étude à faire sur la comparaison des règles dans les communautés musulmanes et dans les communautés chrétiennes et bouddhistes.

ALSACE

Édouard Cunitz. Le 16 juin est mort, à Strasbourg, l'un des plus modestes et des plus dignes professeurs de la Faculté de théologie, M. Édouard Cunitz. Son nom a jeté peu d'éclat au dehors, mais ceux qui l'ont connu de près sont unanimes à apprécier le caractère et le savoir de ce travailleur obstiné. La grande œuvre de M. Cunitz restera la part qu'il a prise avec ses amis et collègues, Édouard Reuss et Baum, à la publication des *Œuvres complètes de Calvin* dans le *Corpus reformatorum* édité à Brunswick. Il s'était chargé tout spécialement de la partie historique. Son commentaire perpétuel de la Correspondance de Calvin est une mine de renseignements sûrs et détaillés, où les historiens du XVIe siècle pourront toujours puiser avec confiance. C'est lui qui reprit aussi le projet de son ami, M. Baum, en publiant les deux premiers volumes de l'*Histoire des Églises réformées de France* attribuée à Théodore de Bèzes. Le troisième volume est imprimé. Malheureusement M. Cunitz, après avoir héroïquement lutté contre la maladie pendant toute son existence, a succombé, à l'âge de 74 ans, avant de pouvoir composer l'introduction par laquelle il comptait compléter cette magistrale publication.

ANGLETERRE

Publications récentes. *W. H. J. Weale. Bibliographia liturgica.* Les collectionneurs d'ouvrages liturgiques apprendront avec plaisir la publication de ce volume chez B. Quaritch à Londres. Ce n'est, il est vrai, que la première partie du trésor que M. Weale a réuni au cours d'une enquête de plus de dix ans. Il contient le catalogue des missels du Rite Latin imprimés depuis l'an 1475, sous deux rubriques différentes : *Missalia Ecclesiarum* et *Missalia Ordinum.* L'auteur annonce la prochaine publication d'un catalogue des Bréviaires en un volume et plus tard il donnera un catalogue complet des Offices, Rituels, etc. Il est intéressant de constater dans l'ouvrage de M. Weale la grande variété d'usages ou de pratiques qui se sont perpétués, souvent jusqu'à nos jours, dans un ordre de liturgies où l'on suppose généralement que l'uniformité est absolue.

— Un Parsis, M. *Darab Dastur Peshotan Sajana*, a traduit en anglais les principales parties d'un excellent ouvrage allemand du docteur Geiger, sous le titre : *Civilisation of the eastern Iranians in ancient times.* Le premier volume, qui vient de paraître, contient les extraits concernant l'ethnographie et la vie

sociale. M. Geiger a mis en tête de ce volume une introduction dans laquelle il résume fort heureusement ce que l'on sait sur la religion de l'Avesta.

— On annonce la publication, à la Cambridge University Press, d'une série de conférences faites l'hiver dernier par le Rev. *W. Cunningham* sur saint Augustin, avec le titre : *Saint Austin and his place in the history of christian thought.* L'auteur a traité avec un soin particulier la comparaison entre la théologie de saint Augustin et celle de Calvin.

— Le cap. *R. C. Temple* a publié chez Trübner un second volume de ses *Legends of the Panjâb*, qui est composé avec autant de soin et d'exactitude que le premier.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — Le *Theologischer Jahresbericht.* Nos lecteurs connaissent déjà cet excellent répertoire annuel de l'ensemble des ouvrages et des articles théologiques qui ont paru pendant l'année précédente. La mort du regretté professeur Pünjer avait enlevé à cette utile publication son directeur. M. le professeur Lipsius, de Iéna, l'un des maîtres les plus autorisés de la science historique allemande, a bien voulu se charger de le remplacer. Le *Theologischer Jahresbericht* ne pouvait être confié à de meilleures mains. D'ailleurs la plupart des collaborateurs de M. Pünjer ont maintenu leur concours à M. Lipsius. La littérature sur l'Ancien Testament est confiée au professeur Siegfried, de Iéna, celle du Nouveau Testament au professeur D. Holtzmann de Strasbourg. L'histoire de l'Église est partagée entre MM. Lüdemann (prof. à Berne), Bœhringer (docent à Bâle), Nippold (prof. à Iéna) et Werner (pasteur à Guben) qui traitent successivement des trois premiers siècles, de la période qui s'étend entre le concile de Nicée et la Réformation, de la Réformation et des luttes confessionnelles jusqu'en 1700, et de l'histoire moderne. L'histoire des religions est confiée à M. le pasteur Furrer de Zürich, l'un des juges les plus compétents et les plus éclairés que nous puissions désirer. Elle occupe encore peu de place. Le docteur Furrer constate, en effet, que la *Revue de l'Histoire des Religions* est la seule publication périodique consacrée à l'histoire générale des religions et que l'Allemagne, si richement dotée de facultés de théologie, n'a pas encore institué de chaires spéciales pour cette branche de plus en plus importante des études théologiques. Nous sommes heureux d'enregistrer les appréciations très bienveillantes que notre critique exprime sur le compte de cette revue et sur l'œuvre de M. Guimet dans son ensemble. — Quand on parcourt le gros volume que la librairie Georg Reichardt de Leipzig a mis en vente, on éprouve un peu de vertige en voyant défiler pendant 566 p. gr. in-8 l'énumération et les appréciations très sommaires des publications théologiques d'une seule année. Notons qu'il n'est fait mention que des ouvrages de nature scientifique. Un excellent index facilite beaucoup les recherches. Les 4 premiers volumes du *Jahresbericht* sont en vente chez *J. A. Barth*, pour 20 marcks.

— *Wellhausens Methode kritisch beleuchtet.* (Leipzig, Hinrichs, 1886, gr. in-8 de 166 p.) L'auteur, M. *O. Naumann*, est un ecclésiastique catholique. Après avoir exposé les caractères distinctifs de la méthode critique de Reuss et de Wellhausen, il la soumet à un examen attentif. Sur beaucoup de points leur analyse du développement religieux d'Israël obtient son approbation. Ce qu'il reproche à Wellhausen, c'est le point de vue philosophique auquel celui-ci se place pour reconstruire l'évolution religieuse d'Israël. M. Naumann insiste sur l'importance des grandes individualités dans l'histoire religieuse pour conserver à Moïse le rôle exceptionnel que lui assigne la tradition, et il montre comment cette tradition s'accorde parfaitement avec les conclusions vraiment historiques de la nouvelle école. L'intérêt de ce livre consiste surtout dans le ton de l'argumentation. M. Naumann est un croyant; mais, au lieu de procéder par anathèmes, il discute; il reconnaît qu'il peut venir quelque chose de bon de l'école critique. Voilà un exemple à suivre.

— *Eine Augustin fælschlich beigelegte « Homilia de Sacrilegiis »* (in-8 de 73 p.). M. *Caspari*, professeur à l'université de Christiana, l'auteur d'un remarquable ouvrage sur le symbole du baptême, a découvert dans un manuscrit d'Einsiedeln du VIIIe siècle un sermon attribué à saint Augustin. L'inauthenticité de ce document est évidente. M. Caspari montre que ce prétendu sermon de saint Augustin est une compilation rédigée dans l'empire franc vers le milieu du VIIIe siècle par un clerc fort ignorant, mais elle offre un grand intérêt pour nous, parce qu'elle nous fait connaître une quantité de superstitions, d'origine latine ou barbare, contre lesquelles l'Église franque avait à lutter. L'auteur, selon sa coutume, a enrichi le texte d'une abondance de notes très instructives.

— M. *Adolf Harnack* a commencé dans la *Theologische Literaturzeitung* du 12 juin et continué dans les numéros suivants de cette excellente publication, une revue des nombreux écrits — il y en a plus de 200 — qui ont paru depuis deux ans sur la *Didachê des douze Apôtres* découverte par Bryennios. Ceux de nos lecteurs qui désirent suivre les discussions érudites provoquées par cet intéressant document feront bien de consulter les articles de M. Harnack ainsi que la seconde édition de l'ouvrage de M. *Schaff: The oldest Church Manual called the Teaching of the twelve Apostles* (New-York, 1886).

— M. *Julius Lippert*, l'un des auteurs allemands les plus féconds, dont nous avons déjà mainte fois mentionné les œuvres, vient de faire paraître les 2e et 3e parties d'une Histoire de la Civilisation : *Die Culturgeschichte in einzelnen Hauptstücken* (Leipzig, Freytag; Prag, Tempsky; in-8 de 206 et 228 p.). La seconde partie contient l'histoire de la famille et de ses institutions, de la propriété, des divisions en classes, des formes du gouvernement et de la justice. La troisième est consacrée aux questions soulevées par les origines du langage, de l'écriture, des nombres et des mesures, et surtout des cultes et des mythologies. L'auteur admet à l'origine la croyance aux âmes et aux esprits; ensuite il passe au fétichisme et à la phase des divinités personnelles nettement

déterminées. Le souci de la destinée individuelle provoque la formation d'un clergé; la religion et la morale se combinent. L'auteur résume très brièvement ses idées sur la formation des mythes. Il est évident qu'un pareil ouvrage ne saurait avoir la prétention d'être en tous points une œuvre originale. En ce qui concerne l'histoire du développement religieux dans la civilisation générale, l'auteur disposait, il est vrai, des matériaux qu'il a lui-même recueillis et dont il s'est servi dans plusieurs travaux antérieurs.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des Inscriptions et belles-lettres. — *Séances du 2 et du 9 juillet.* Une partie de la première séance et la seconde presque toute entière ont été consacrées à entendre M. *Dieulafoy* exposer les beaux résultats des fouilles qu'il a dirigées à *Suze*, au cours de la seconde mission dont il avait été chargé en Perse. Les antiquités recueillies par le vaillant explorateur avec le concours dévoué de Mme Dieulafoy seront exposées au Louvre, à côté des œuvres rapportées de Tello par M. de Sarzec, de manière à constituer le musée oriental le plus complet qui existe. Les découvertes de M. Dieulafoy sont du plus haut intérêt pour l'histoire de l'art. L'histoire des religions y est moins directement impliquée. M. Dieulafoy croit avoir retrouvé dans un tumulus voisin de l'ancien palais de Darius les dispositions d'un temple. Notons aussi qu'en se fondant sur les caractères distinctifs des archers de Suze et de ceux de Persépolis et sur les indications fournies par les urnes funéraires d'un cimetière, M. Dieulafoy croit pouvoir établir que les Élamites étaient noirs et qu'il faut reconnaître dans le peuple susien une tribu isolée des plus antiques colons de l'Asie, les Diasyous du Rig-Véda, les Ethiopiens de l'Orient décrits par Homère et par Hérodote.

Séance du 16 juillet. M. *Maspero*, de retour d'Égypte, rend compte des ouilles qui ont été exécutées sous sa direction depuis l'été dernier. Il a eu le bonheur de retrouver une tombe thébaine complètement intacte, datant de la XXe dynastie. Les cachets des prêtres sur les portes étaient encore entiers. Il y a lieu de s'en féliciter d'autant plus que les découvertes de ce genre sont plus rares. Presque toujours les tombes sont explorées par les Arabes avant d'être signalées à l'autorité. Celle de Gournet-Mourraï appartenait à un conservateur

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

de la nécropole, sorte de personnage officiel, à la fois architecte, entrepreneur, graveur et gardien à qui la surveillance du cimetière était confiée. On y a trouvé, outre les corps du fonctionnaire et de sa famille, tout un ensemble d'ameublement funéraire : des outils (des équerres, un ciseau, une coudée égyptienne, des niveaux), des meubles (caisses à linge, etc.), des caisses remplies d'aliments, trente grands vases ornés de peintures et de dessins, deux traîneaux funèbres servant au transport des momies, enfin un *ostracon* ou grande pierre calcaire sur lequel est écrit le commencement d'un roman égyptien dont les papyrus ne nous avaient fait connaître que la fin. Par une singulière coïncidence, M. Maspero avait justement expliqué la partie déjà connue de ce roman de Sinouhit dans un de ses cours au Collège de France. Cette découverte nous montre une fois de plus que la sépulture était considérée par les Égyptiens comme la demeure dans laquelle le mort devait accomplir une nouvelle existence. Les survivants songeaient à lui procurer des distractions non moins que des instruments de travail ou des objets de première nécessité.

A *Louqsor* le travail de déblaiement avance. A force de persévérance, M. Maspero a eu raison des difficultés soulevées par les représentants de quelques puissances étrangères. Mais il reste encore à régler l'expropriation d'une mosquée possédée par une famille dont tous les membres réclament des indemnités individuelles. Ils sont au nombre de deux à trois cents personnes. — A *Akhmin* on a commencé le déchiffrement des dix à douze mille *graffiti* tracés sur un énorme rocher qui s'élève à côté d'un rendez-vous de chasse. Depuis le temps des premières dynasties jusqu'aux Arabes, les chasseurs d'innombrables générations ont gravé sur cette pierre des inscriptions commémoratives de leur passage.

On a continué les fouilles autour du grand sphinx, de manière à le dégager jusqu'à une profondeur de seize mètres. Il suffira maintenant de quelques sondages pour parvenir au socle sur lequel il repose d'après les anciennes stèles où il est représenté. On croit généralement qu'il a été taillé dans un grand rocher émergeant de la plaine. M. Maspero, qui incline à lui assigner une origine très ancienne, croit à un travail encore beaucoup plus considérable. Les parois de l'amphithéâtre où le sphinx s'élevait ont été taillées de main d'homme et sont à peu près au niveau de la tête de l'animal. Il paraît probable qu'il y avait là un plateau de rocher que l'on aurait creusé en ménageant au milieu le bloc de rocher dans lequel a été taillé le monument.

Enfin M. Maspero donne de nouveaux détails sur le dépouillement des momies royales dont l'Académie avait reçu la relation écrite (voir tome XIII, p. 395).

Séance du 30 juillet. M. *Le Blant* annonce que des fouilles récentes ont fait découvrir sous le grand mausolée circulaire de Marcus Lucius Pætus, à l'entrée dans Rome de l'ancienne via Salaria, un couloir voûté en plein cintre, avec des niches sépulcrales conservant encore les restes des morts, conduisant

à une chambre où l'on a trouvé trois sarcophages avec des urnes funéraires et des bustes avec inscriptions. Le monument a été construit au Ier siècle de notre ère. — M. *Deloche* présente un album où sont représentés les objets de la galerie d'art gaulois et mérovingien formée par M. Frédéric Moreau. Cette collection, à côté de nombreuses pièces précieuses, contient plus de trente mille silex votifs recueillis dans les sépultures.

II. Société de Géographie. — *Séance du 2 juillet.* (Compte-rendu reproduit d'après le journal *Le Temps.*) — *Le monument de Copan.* — Les ruines de Copan, dans le Honduras, ont été découvertes en 1576, mais étudiées avec quelque attention seulement en 1834 par le colonel Juan Galindo. Le mémoire consacré par cet explorateur aux antiquités de Copan est accompagné de quelques lithographies, dont l'une nous montre une grande pierre dont la surface régulièrement convexe, creusée au centre d'une petite cuvette, est entourée d'une sorte de tresse. M. Hamy, pour lequel cette torsade était restée jusqu'ici un problème, comme pour tous les américanistes, ayant eu récemment l'occasion de voir dans la collection d'antiquités rapportée du Salvador par M. Louis Adam des dessins exécutés en 1884 dans les ruines de Copan par un ancien officier de l'armée française, mort depuis en Guatemala, rencontra parmi ces dessins la calotte de pierre, vue cette fois de profil et d'en haut. Le croquis reproduisait la courbe symbolique dont M. Hamy avait pressenti l'existence. Cette figure n'est autre que la *Taï-ki*, l'un des symboles les plus vénérés des Chinois. Suivant l'école de Tchu-tse, la Taï-ki est « le Grand Faîte », le « Pôle du Monde », principe très parfait qui n'a ni commencement ni fin ; c'est l'idée, le modèle de toutes choses, l'essence de tous les êtres. On la figure de la manière suivante : sur le demi-diamètre d'un cercle donné, on trace un demi-cercle, et sur le demi-diamètre restant on trace, en sens contraire, un autre demi-cercle. La figure ainsi obtenue, combinaison des symboles du *Yang* et du *Yin*, de la force et de la matière, se répète exactement la même sur le monument américain et sur les représentations chinoises de l'école de Tchu-tse. On trouve encore la *Taï-ki* gravée sur le revers de certaines tablettes magiques, usitées dans les sacrifices que l'on fait pour obtenir la pluie. C'est un signe très populaire, très répandu, non seulement en Chine, mais dans toutes les contrées qui ont plus ou moins subi l'influence de la civilisation chinoise. Signaler la présence d'un tel symbole à Copan, dans cette ruine où l'on a déjà relevé tant de manifestations d'un art étrange et curieux, parfois apparenté de près à ceux de l'extrême Orient, c'est fournir une preuve nouvelle à l'appui de l'opinion qui fait venir d'Asie l'un au moins des courants civilisateurs dont l'Amérique a ressenti les bienfaits. C'est, de plus, fixer à ce monument de Copan une date au delà de laquelle son érection serait invraisemblable. On sait, en effet, que Confucius a parlé de la *Tai-ki* dans un appendice placé à la fin de son commentaire du *Yi-king*. C'est seulement au cours du XIIe siècle de notre ère, sous la dynastie des Song, que la doctrine qui fait de ce symbole la représen-

tation du principe de toutes choses a commencé à se répandre en Chine. La pierre de Copan orne la face supérieure d'un autel placé devant une statue. Par malheur, ajoute M. Hamy, dont nous résumons la communication, l'idole est depuis longtemps brisée. Le piédestal seul subsiste ; on y voit deux pieds chaussés de riches sandales, sculptées avec beaucoup de soin. Le reste de la statue, couché sur le dos, est caché dans toute sa longueur par un gros tronc d'arbre tombé sur elle. Il est à souhaiter qu'un archéologue visitant Copan fasse dégager et mouler cette idole ; son examen attentif peut avancer beaucoup la solution du problème que soulèvent les ressemblances manifestées une fois de plus entre les monuments des pontifes de Copan et ceux des disciples de *Tchu-tse* et de *Tching-tse*.

M. de Quatrefages félicite M. Hamy de la sagacité avec laquelle il a pressenti et retrouvé le symbole en question sur la pierre de Copan. Des constatations de ce genre ont une grande importance pour l'histoire des origines de la civilisation américaine. En avançant prudemment dans cette voie, en constatant rigoureusement les faits sans parti pris de rapprochement et d'interprétation, on obtiendra des résultats précieux. Les indices d'ailleurs ne manquent pas ; les traditions américaines signalent, à une époque ancienne, l'arrivée sur la côte du Pacifique d'hommes, navigateurs et trafiquants, qui semblent bien venir du Japon. On a recueilli dans des ruines des vases décorés et façonnés comme ceux que l'on fabrique encore à Tokio. Le ministre du Japon, présent à la séance et qui suit avec intérêt cette discussion, promet de faire don au musée d'ethnographie du Trocadéro des spécimens de céramique capables de fournir des renseignements utiles aux archéologues.

On annonce que M. Yzerman, ingénieur en chef des chemins de fer de Java, en pratiquant des fouilles à Brambanan, y a découvert des restes de *temples Çivaïtes* avec des inscriptions sanscrites de l'ère Çaka (qui commence un peu après l'ère chrétienne) analogues aux inscriptions relevées en Cochinchine par M. Aymonier, et qui ont fourni à M. Bergaigne le sujet d'une savante étude.

III. Revue historique. — *Juillet-août :* 1. *R. Reuss,* Léopold de Ranke. — 2. *G. Monod.* G. Waitz. — 3. *Ed. Favre.* Bulletin historique de la Suisse. (Consacré presque entièrement aux ouvrages sur Zwingli et Calvin et sur l'établissement de la Réforme dans les principaux cantons suisses.)

IV. Revue des deux mondes. — 1er *juin* : *Arvède Barine.* La psychologie d'une sainte. Sainte Thérèse. = 1er *juillet :* G. *Boissier.* La conversion de Constantin (Pour M. *B.* le christianisme de Constantin était sincère, mais inspiré par des motifs d'ordre peu élevé.) = 15 *juillet : Georges Perrot.* Les Hétéens, leur écriture et leur art.

V. Revue archéologique. — *Avril-mai :* 1. *Germain Bapst.* La vie de saint Éloi. — 2. *Albert Lebègue.* Recherches sur Délos (notes destinées à compléter l'ouvrage de l'auteur sur le même sujet). — 3. *Paul Decharme.* Note sur les cannophores. = *Juin : Germain Bapst.* Le tombeau de saint Martin.

VI. Revue politique et littéraire. — 3 *avril* : 1. *E. de Pressensé.* Les synodes du désert d'après M. Edmond Hugues. — 2. *Robert de Bonnières.* Le grand bonze (souvenir d'une visite à Ceylan).

VII. Mélusine. — 5 *juin :* 1. *A. Barth.* L'animisme chez les peuples de l'archipel indien. (Excellent résumé du bel ouvrage de *M. G. A. Wilken :* Het Animisme bij de volken van den Indischen Archipel.) — 2. *H. Gaidoz.* La Flèche de Nemrod (suite). — 3. *E. R.* L'arc-en-ciel (suite). — 4. La Passion de Notre-Seigneur, prière du Bourbonnais. = 5 *juillet :* 1. *A. Barth.* Le barattement de la mer. — 2. *J. Tuchmann.* L'animisme de la mer. = 5 *août :* 1. *M. Dragomanov.* Contes populaires de la Russie. — 2. *René Basset.* La légende des sept dormants.

VIII. Revue des traditions populaires. — 25 *avril* : 1. *V. Henry.* Les Tonneurs, conte iroquois. — 2. *G. Milin.* Formulettes et prières populaires de l'île de Batz. — 3. *A. Certeux.* Le temple de Salomon (légende arabe). — 4. *Paul Sébillot.* La mort du bon Dieu. = 25 *mai.* 1. *David Fitzgerald.* Le folklore dans les îles Britanniques. — 2. *G. Le Calvez.* Les lutins dans le pays de Tréguier. — 3. La fontaine Saint-Martin, légende de la Vienne. — 4. Superstitions russes.

IX. Journal des savants. — *Mars :* 1. *Girard.* Le chant populaire du frère mort. — 2. *Hauréau.* Un des hérétiques condamnés à Paris en 1277. = *Avril* : *Renan.* Philologie hébraïque. (Appréciation de l'Hexateuque de M. Wellhausen.) = *Mai :* 1. *A. de Quatrefages.* Croyances religieuses des Hottentots et des Boschismans. — 2. *B. Hauréau.* La chronique de Hugues de Saint-Victor. = *Juin : E. Caro.* Trente-deux ans à travers l'Islam.

X. Revue internationale de l'enseignement. — *N°* 4 : *Ern. Havet.* Les origines du christianisme. — *N°* 5 : *M. Vernes.* Les abus de la méthode comparative dans l'histoire des religions en général et particulièrement des religions sémitiques.

XI. Romania. — *N^os* 55 *et* 56 : *Müntz.* La légende de Charlemagne dans l'art du moyen âge.

XII. Le Correspondant. — 10 *avril : Vicomte de Meaux.* La Renaissance catholique en France sous Louis XIII.

XIII. Mémoires de la société des études japonaises. — 1886. *N°* 1 : 1. *Léon Metchnikoff.* Une dynastie divine archaïque du Japon. — 2. Chan haï king, traduit par *Léon de Rosny.* — 3. Livres sacrés traduits en mandchou.

XIV. Revue d'anthropologie. — *N°* 2 : 1. *E. Reclus.* La sociologie des Australiens, institutions politiques et religieuses. — 2. *Sébillot.* Le folklore, les traditions populaires et l'ethnographie populaire.

XV. Bulletin de correspondance hellénique. — *X.* 4 : 1. *Durrbach* et *Radet.* Inscriptions de la Pérée rhodienne. — 2. *Holleaux.* Fouilles au temple d'Apollon Ptoos. — 3. *Clerc.* Les ruines d'Aegæ en Éolie. — 4. *Diehl* et

Cousin. Inscriptions d'Alabanda en Carie. — 5. *Pottier*. Fouilles dans la nécropole de Myrina. — 6. *Sal. Reinach*. Synagogue juive à Phocée.

XVI. Bibliothèque de l'École des Chartes. — *XLVII*. 1 et 2 : *Digard*. La série des registres pontificaux du XIIIe siècle. (A comparer avec l'article du P. *Denifle* : « Die paepstlichen Registerbände des XIIIe Jahrh. » dans le « Neues Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte ». Le caractère original des documents contesté par M. Kaltbrunner est assuré.)

XVII. Mélanges d'Archéologie et d'Histoire. — *VI*, 1 et 2 : 1. *Poinsnel*. Un concile apocryphe du pape saint Sylvestre. — 2. *Martin*. Les cavaliers et les processions dans les fêtes athéniennes. — 3. *Albanès*. La Chronique de Saint-Victor de Marseille. — 4. *Cuq*. De la nature des crimes imputés aux chrétiens d'après Tacite. — 5. *Fabre*. Les vies des papes dans les manuscrits du Liber Censuum.

XVIII. Bulletin critique. — 15 *avril* : *Pierre Battifol*. L'épître de Théonas à Lucien. = 1er *mai* : *A. Clerval*. Hugues, év. de Chartres au XIe siècle.

XIX. Revue chrétienne. — 10 *juin* : 1. *D. Benoît*. Alexandre Roussel, prédicateur et martyr du désert. — 2. *Riggenbach*. Les femmes dans l'Église primitive.

XX. Bulletin historique du protestantisme français. — 15 *avril* : 1. *Fr. Puaux*. Les premiers réfugiés français en Suède (XVIe siècle). — 2. *Ch Read*. Daniel Chamier. Nouvelles recherches. — 3. *N. Weiss*. Les suites de la révocation en Vendée. = 15 *juin* : 1. *A. Picheral-Dardier*. L'émigration en 1752 (voir les nos suiv.). — 2. *N. Weiss*. La réaction catholique à Orléans pendant la Ligue. — 3. *F. Teissier*. Les tablettes et le journal d'Alexandre Roussel, proposant martyr (voir les nos suiv.). = 15 *juillet* : *N. Weiss*. Madame duchesse de Bar, et sœur de Henri IV.

XXI. La Vie chrétienne. — *Août* : *E. Bost*. Les deux Jéhovistes.

XXII. La Révolution française. — 14 *mai* : *V. Courdaveaux*. Le clergé sous la révolution et l'empire (voir le no suiv.). = 14 *juin* : Dr *Gaetan*. La fête de l'Être suprême au Mans, le 20 prairial an II.

XXIII. Annales de l'École libre des sciences politiques. — *No* 2 : *E. Meyer*. Les associations musulmanes.

XXIV. La Controverse et le Contemporain. — 15 *mai* : 1. Le R. P. *Brucker*. La chronologie des premiers âges de l'humanité d'après la Bible et la Science (fin). — 2. *J. Forget*. Le Coran (suite et fin). — 3. M. de Rossi et l'hypogée de Poitiers.

XXV. Annales de la faculté des Lettres de Bordeaux. — 1886. *No* 1 : 1. *A. Duméril*. Remarques critiques sur le livre de l'abbé Gorini intitulé : Défense de l'Église contre les erreurs historiques de MM. Guizot, Aug. et Am. Thierry, Michelet, Ampère, Quinet, Fauriel, Aimé Martin, etc. — 2. *P. Hochart*. Le symbole de la croix.

XXVI. Annales de la faculté des Lettres de Caen. — *No* 3 :

L. Lehanneur. Les chrétiens en présence de la société antique d'après Tertullien.

XXVII. Revue des études juives. — *Avril-juin* : 1. *Is. Loeb.* Les juifs de Carpentras sous le gouvernement pontifical (suite). — 2. *S. Reinach.* Une nouvelle synagogue grecque à Phocée. — 3. *Ab. Cahen.* Le rabbinat de Metz.

XXVIII. Revue française de l'étranger et des colonies. — *Avril : Brahma.* Superstitions et usages des Hindous (suite). = *Juin : A. Soulange-Bodin.* La Corée. Mœurs et coutumes. Les missionnaires.

XXIX. Revue de géographie. — *Juillet : A. Mahé de la Bourdonnais.* Orissa, la terre sainte des Hindous. Pèlerinage au temple de Jagernath.

XXX. Revue de Genève. — 25 *Avril : Ed. Montet.* Rabelais et l'Orient.

XXXI. Revue de Belgique. — 15 *Juin :* 1. *Aug. Gittée.* Les études folkloristes en France. — 2. *B. Andry.* Un temple protestant en Belgique à la fin du XVIIIe siècle.

XXXII. Le Muséon. — *V.* 3 : 1. *de Harlez.* La civilisation de l'humanité primitive et la Genèse. — 2. *Schils.* Kô-kô-Wô-Rai, livre de la piété filiale. — 3. *Wilhelm.* Etudes avestiques. — 4. *Schœbel.* Le bandeau sacerdotal de Batna. — 5. *Sayce.* Deux nouvelles inscriptions vanniques.

XXXIII. Academy. — 1er *Mai : A. Houtum-Schindler.* The identification of some Persian places mentioned in the Avesta, Bundehesch, etc. (cfr. art. de M. *West*, dans le n° du 15 mai). = 15 *mai : A. Lang.* The great hare. (A propos de l'explication du mythe d'Osiris Unnefer, par M. Le Page Renouf; voir notre Chronique, tome XIII, p. 387.)

XXXIV. Athenæum. — 1er *mai* : Three books relating to Burma. (Revue de publications récentes sur la Birmanie, au point de vue politique, social et moral.) = 26 *juin : Sp. P. Lambros.* Notes from Athens. = 10 *juillet :* Sacred books of the East. Gaina Sûtras, translated by *H. Jacobi.* (Bonne discussion des idées de M. Jacobi sur les Jaïns.) = 17 *Juillet : Robertson Smith.* Kinship and marriage in early Arabia. (Bon résumé de ce remarquable ouvrage qui établit la réalité de la descendance par les femmes et de l'exogamie chez les Arabes primitifs.)

XXXV. Journal of the R. Asiatic Society of Great-Britain. — *XVIII.* 2 : 1. *Monier-Williams.* On buddhism in its relation to Brahmanism. — 2. *Wortham.* The stories of Jîmûtavâhana and of Harisarman. — 3. *Grierson.* Some Bloj' puri folk-songs.

XXXVI. Calcutta Review. — *N°* 163 : *Ram Chundra Bose.* Buddha as a man.

XXXVII. China Review. — *XIV.* 1 : *H. J. Allen.* Panku.

XXXVIII. Indian Antiquary. — *Avril : H. G. M. Murray-Aynsley.* Discursive contributions towards the study of Asiatic symbolism (voir mai). = *Mai* : 1. *K. B. Pathack.* The Jain Harivamsa on the Guptas. — 2. *Kielhorn.* The Kiratarjuniga of Bharavi. = *Juin : Wadia.* Folklore in western India.

XXXIX. Asiatic Quarterly Review. — 1. *Lepel Griffin.* Native India. — 2. Cap. *Conder.* The Aryans in Syria. — 3. *H. Risley.* Primitive marriage in Syria. — 4. *James Hutton.* India before the Mohammedan conquest.

XL. Quarterly Review. — *Juillet :* 1. Modern Christian missions. — 2. Sacred books of the East.

XLI. Contemporary Review. — *Juillet:* 1. *James Martineau.* The expansion of the church of England. — 2. *Charles Newton Scott.* The child-god in art.

XLII. Deutsche Rundschau. — *Juin : H. Oldenberg.* Ueber Sanskrit-forschung (histoire des études sanscrites).

XLIII. Ausland. — *N°* 19 : *Kobelt.* Die Mythen der Tlinkit Indianer.

XLIV. Hermes. — *XXI.* 2 : *C. Robert.* Zum griechischen Festkalender.

XLV. Monatschrift fur Geschichte und Wissenschaft des Judentums. — *N°* 5 : 1. Die allerneueste Bibelkritik, Wellhausen, Renan (voir n° 6). — 2. Xenophanes , der angebliche Vertreter des Monotheismus unter den griechischen Philosophen. — 3. Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palästinensische Cyclus.

XLVI. Magazin für die Wissenschaft des Judentums. — *XIII.* 2 : 1. *H. Deutsch.* Die Sprüche Salomos. — 2. *Goldschmidt.* Geschichte der Juden in England im XIe und XIIe Jahrhundert.

XLVII. Zeitschrift der deutschen morgenlændischen Gesellschaft. — *XL.* 1 : 1. *Hultzsch.* Ueber eine Sammlung indischer Hss. und Inschriften. — 2. *Jacobi.* Zu meiner Abhandlung : « Entstehung der Digambarasekten ». — 3. *Wilhelm.* Königtum und Priestertum im alten Erân. — 4. *Pischel.* Vedica. — 5. *Bühler.* Zur Erklärung der Asoka-Inschriften. — 6. *Aufrecht.* Ueber Umâpathidara.

XLVIII. Gœttingische gelehrte Anzeigen. — *N°* 11 : 1. *De Lagarde.* Das Buch des Propheten Ezechiel, herausgeg. von Cornill. — 2. *Nöldeke.* Testi orientali inediti sopra i Sette Dormienti di Efeso pubblicati Guidi. — 3. *Müller.* Mythologie der deutschen Heldensage.

XLIX. Zeitschrift für deutsches Altertum. — *XXX.* 3 : 1. *Müllenhoff.* Frija und der Halsbandmythus. — 2. *Kochendörffer.* Zur Kritik der Kindheit Jesu.

L. Theologische Literaturzeitung. — *Juillet* : 1. *Lightfoot.* Ignatius, Polycarp. (Compte rendu par *A. Harnack;* c'est la monographie la plus savante et la plus complète qui ait paru au XIXe siècle dans la patristique.) — 2. *Battifol.* L'épître de Théonas à Lucien. (Compte rendu par le même ; M. *B.* a démontré l'inauthenticité du document ; M. *H.* soupçonne une origine janséniste.)

LI. Historisches Jahrbuch. — *VII.* 2 : 1. *Duhr.* Die Quellen zu einer Biographie des Cardinals Otto Truchsess von Waldburg (voir n° 3). — 2. *Roth.* Die Schriftsteller der ehemaligen Benedictiner-und Cistercienserkloster Nassaus (XIIe au XVIIIe siècle). — 3. *Pflugk-Hartung.* Zwei Pabstbullen. = *VII.* 3 :

1. *Schwarz*. Römische Beiträge zu Johannes Groppers Leben und Wirken. — 2. *Silbernagel*. Wilhelms von Ockam Ansichten ueber Kirche und Staat.

LII. Historische Zeitschrift. — 1886. *N°* 4 : *Häbler*. Die kastilischen Hermandades zur Zeit Heinrichs IV (1454-1474).

LIII. Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters. — *II.* 2 : 1. *Denifle*. Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im XIIIe und XIVe Jahrhundert. — 2. *Ehrle*. Die « historia septem tribulationum ordinis minorum » des Fr. Angelus de Clarino.

LIV. Studien und Mitteilungen aus dem Benedictinerorden. — *VII.* 2 : 1. *Ringholz*. Des Benediktinerstiftes Einsiedeln Tätigkeit für die Reform deutscher Klöster vor dem Abte Wilhelm von Hirschau (fin). — 2. *Morin*. De vita et cultu S. Gerardi de Orcimonte. — 3. *E. Roth*. Der heil. Petrus Damiani (suite). — 4. *Plaine*. Duplex vita inedita S. Mauritii, Abbatis Carnœtensis (1114 à 1191). — 5. *Grashof*. Das Benedictirinnenstift Gandersheim und Hrothsuitha (suite).

LV. Kirchliche Monatschrift. — V. 8 : 1. *Rocholl*. Urkunden und Briefe aus der Protestanten-Verfolgung im Elsass vor 200 Jahren. — 2. Zur Erinnerung an die Aufhebung des Edikts von Nantes.

LVI. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *XXIX*. 3 : 1. *A. Hilgenfeld*. Papias von Hierapolis und die neueste Evangelienforschung. — 2. *Dräseke*. Pseudo-Hippolytus. — 3. *Görres*. Einige echte Züge altchristlicher und mittelalterlicher Ascese. — 4. *Nippold*. Zu den Aufgaben der heutigen reformationsgeschichtlichen Forschung.

LVII. Theologische Q :talschrift. — 1886. *N°* 2 : 1. *Soeder*. Ueber den Namen Gottes Jave. - 2. *Funk*. Die Zeit des « Wahren Wortes » von Celsus.

LVIII. Zeitschrift für katholische Theologie. — 1886. *N°* 3 : 1. *Svoboda*. Die Kirchenschliessung zu Klostergrab und Braunau und die Anfänge des 30 jährigen Krieges. — 2. *Knabenbauer*. Beiträge zur Erklärung des Buches Job. — 3. *Pesch*. Die Evangelienharmonien seit dem XVIe Jahrh. — 4. *Rattinger*. Der Untergang der Kirchen Nord Afrikas im Mittelalter.

LIX. Der Katholik. — *Mai :* 1. Ueber Echtheit und Glaubwürdigkeit der dem heil. Athanasius dem Groszen zugeschriebenen Vita Antonii. — 2. Die gallikanische Messe vom IV bis VIII Jahrh. — 3. Zur nassauischen Reformationsgeschichte.

LX. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft. — 1886. *N°* 5 : 1. *H. Köning*. Die Bildlosigkeit des legitimen Jawehcultus (1er art.). — 2. *Hausleiter*. Die Commentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse.

LXI. Jahrbücher für protestantische Theologie. — *N°* 3 : 1. *Gelzer*. Zur Zeitbestimmung der griechischen Notitiæ Episcopatuum, I. — 2. *Jacobsen*. Matthäus oder Marcus. — 3. *van Manen*. Zur Litteraturgeschichte der Kritik

und Exegese des Neuen Testaments. — 4. *Dräseke*. Zu Hippolytos Demonstratio adversus Judaeos. — 5. *Feine*. Zur synoptischen Frage.

LXII. Theologische Studien und Kritiken. 1886. *N°* 4 : 1. *Henke*. Zur Geschichte der Lehre von der Sonntagsfeier. — 2. *Müller*. Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zu Anfang des XIVe Jahrh.

LXIII. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *VIII.* 3 : 1. *Gottschick*. Hus', Luthers und Zwinglis Lehre von der Kirche. — 2. *Bunz*. Das würtembergische Concordat II. — 3. *Seebass*. Zu Columban von Luxeuil's Klosterregel und Bussbuch. — 4. *Brieger*. Zu Luther und Worms.

LXIV. Archiv für lateinische Lexicographie. — *III.* 2 : 1. *Otto*. Die Götter und Halbgötter im Sprichworte. — 2. *Havet*. Pius.

LXV. Archiv für das Studium der neueren Sprache. — *LXXVI.* 1 et 2 : 1. *Biltz*. Die neuesten Schriften ueber die gedruckte vorlutherische deutsche Bibelübersetzung. — 2. *Horstmann*. The lyf of Saint Katherin of Sienne.

LXVI. Evangelisches Missionsmagazin. — *Juin, juillet, août :* La Lomo, der Fetischprophet (suite).

LXVII. Archivio per lo studio delle tradizione popolare. — *IV.* 4 : 1. Una sacra rappresentaziona im Vorderthiersee nel Tirolo Tedesco. — 2. *Cibele*. Le superstizione bellunese e cadorine.

LXVIII. Bulletino di Archeologia Cristiana. — 4e *Ser.*, *III.* 4 : 1. Conferenza della Società di Cultori della cristiana archeologia in Roma. — 2. Il cimeterio di S. Sinerote martire in Sirmio. — 3. Scoperta d'una cripta nel cimeterio di Massimo ad sanctam Felicitatem sulla via Salaria nuova.

LXIX. Archivio per l'antropologia. — *XV.* 3 : *Silvagni*. L'uso e il rito della circoncisione negli Ebrei.

LXX. La Civiltà cattolica. — *N°* 862 : Il tesoro, la biblioteca e l'archivio dei papi nel secolo XIV (voir les nos suivants).

LXXI. Theologisch Tijdschrift. — *Juillet :* 1. *J. van Gilse*. Wat is die « Basilica Novorum » te Carthago ? — 2. *J. M. A. Michelsen*. Kritisch onderzoek naar den oudsten tekst van Paulus'brief aan de Romeinen. — 3. *A. D. Loman*. Paulus en de Kanon.

LXXII. Theologische Studien. — *IV.* 2 : 1. *Bom*. Hoe de protestanten der drie laatste eeuwen Rome met den duivel vergeleken. (De la comparaison de Rome avec le diable par les protestants des trois derniers siècles.) — 2. *van Toorenenbergen*. Het oorspronkelijk Mozaïsche in den Pentateuch (2e partie).

LXXIII. Revista de Espana. — *N°* 436 : *Sales y Ferrer*. Un sepulcro cristiano en Ecija.

BIBLIOGRAPHIE[1]

GÉNÉRALITÉS

Fritz Schultz. Fetichism, a contribution to anthropology and the history ot religion (trad. de l'allemand, par J. Fitzgerald). — New-York, Fitzgerald, 1885, in-8, de 112 p.

E. Wasmansdorff. Die Trauer um die Todten bei den verschiedenen Völkern. — Berlin, Habel, 1885, in-8, de 44 p.

H. C. Trumbull. The blood covenant; a primitive rite and its bearing on scripture. — New-York, Scribner, 1885, in-8, de VIII et 350 p.

Wahu. Le spiritisme dans l'antiquité et dans les temps modernes. Exposé chronologique des diverses religions et des croyances relatives aux esprits chez les peuples anciens et modernes. — Liège, 1885, in-8, de XIII et 397 p.

H. M. Westropp. Primitive symbolism as illustrated in phallic worship or the reproductive principle. — Londres, Redway, 1885, in-8, de 68 p.

Andrew Lang. La mythologie; traduit de l'anglais par Léon Parmentier, avec une préface par M. Ch. Michel et des additions de l'auteur, 1 vol. gr. in-8. Paris, Dupret, 1886.

F. A. Röschen. Die Zauberei und ihre Bekämpfung. — Gütersloh, Bertelsmann. 1886, in-8, de 111 p.

J. Diefenbach. Der Hexenwahn vor und nach der Glaubenspaltung in Deutschland. — Mayence, Kirchheim, 1886, gr. in-8, de VIII et 360 p.

CHRISTIANISME

B. Jungmann. Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam, t. VI. — Ratisbonne, Pustet, 1886 ; gr. in-8, de 488 p.

1) En dehors des nombreux ouvrages mentionnés dans la *Chronique* et dans le *Dépouillement des périodiques.*

C. Holsten. Die synoptischen Evangelien nach der Form ihres Inhaltes. Heidelberg, Grooss, 1886, gr. in-8, de VIII et 213 p.

C. Taylor. The teaching of the Twelve Apostles, with illustrations from the Talmud. — Londres, Bell, 1886, in-8, de 140 p.

C. Fouard. Les origines de l'Église : Saint Pierre et les premières églises du christianisme. — Paris, Lecoffre, 1886, in-8, de XXVII et 563 p.

P. Christ. Die Lehre von dem Gebet nach dem Neuen Testament. (Ouvrage couronné par la Société de la Haye pour la défense du christianisme.) — Leyde, Brill, 1886, gr. in-8, de III et de 198 p.

Fr. Spitta. Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas. — Halle, Waisenhaus, 1885, in-8, de VII et 544 p.

G. Martin. La Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ au point de vue historique et archéologique. — Paris, Philipona, 1886, in-8, de XII et 400 p.

F. Vigouroux. Les livres saints et la critique rationaliste, histoire et réfutation, t. I. — Paris, Roger et Chernoviz, 1886, in-8, de XVII et 536 p.

W. Milligan. The revelation of Saint John. The Baird Lectures, 1885. — Londres, Macmillan, 1886, in-8, de 340 p.

L. Horst. Des Metropoliten Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens. — Colmar, Barth, 1886, in-8, de XXVIII et 127 p.

C. Kayser. Die Canones Jacobs von Edessa, übersetzt und erläutert, zum Theil auch zuerst im Grundtext veröffentlicht. — Leipzig, Hinrichs, 1886, gr. in-8, de III, 185 et 31 p.

J. Kayser. Beiträge zur Geschichte der alten Kirchenhymnen. — Paderborn, F. Schöningh, 2 vol., 1886.

Minucius Felix. Octavius. Ed. *Aem. Baehrens.* — Leipzig, Teubner, 1886, in-8, de XXXV et 64 p.

Eugippii Vita S. Severini, ed. *P. Knoell* (Corp. script. eccl. lat., vol. IX — P. II). — Vienne, Gerold, 1886, in-8, de XIV et 103 p.

S. Athanasius, alexandrinus episcopus. Opera, t. I. (Patrologiæ Grecæ ed., J. P. Migne, tomus XXV.) — Paris, Garnier, 1886, in-8 de CCLXXX e, 406 p.

S. Ambrosii Opera omnia, ed. P. A. Ballerini. Vol. IV (le dernier). — Mediolani ; typ. S. Josephi, 1886, in-fol. de XLIV et 980 col.

J. Kolberg. Verfassung, Cultus und Disciplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians. — Braunsberg, Huye, 1886, gr. in-8, de VIII et 226 p.

K. Rönneke. Roms christliche Katakomben. Leipzig, Böhme, 1886, in-8, de 78 p.

H. Hecker. Zur Geschichte des Kaisers Julianus. Eine Quellenstudie. — Kreuznach, 1886, in-8, de 48 p. (Progr.).

J. Felten. Papst Gregor IX. — Fribourg en Brisgau, Herder, 1886, in-8, de XII et 409 p.

W. Altmann. Der Römerzug Ludwigs des Baiern. Ein Beitrag zur Ge-

schichte des Kampfes zwischen Papstum und Kaisertum. — Berlin, Gaertner, 1886, in-8, de VIII et 152 p.

G. Hüffer. Der heilige Bernard von Clairvaux. I. Vorstudien. — Munster, Aschendorff, 1886, in-8, de XV et 246 p.

M. Maurer. Pabst Calixt II, Vorgeschichte, I. — Munich, Kaiser, 1886, in-8, de II et 83 p.

Th. Frimmel. Die Apokalypse in den Bilderhandschriften des Mittelalters. — Vienne, Gerold, 1885, in-8.

E. Engelmann. Der Anspruch der Päpste auf Konfirmation und Approbation bei den Könisgswahlen (1077-1379). — Breslau, Koebner, 1886.

A. Linsenmayr. Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Grossen bis zum Ausgange des XIVe Jahrh. — Munich, Stahl, 1886.

C. Arnhard. Liturgie zum Tauffest der Aethiopischen Kirche.

Ernest Langlois. Les registres de Nicolas IV, fasc. I. — Paris, Thorin, gr. in-4.

C. Buddeus. Jesus-Christus und die Essener. Nach den Visionen der Augustiner Nonne, Anna Katharina Emmerich. — Meran, Pötzelberger, 1886.

Th. Wiedemann. Geschichte der Reformation und Gegenreformation im Lande unter der Enns. T. V. Die Gegenreformation von dem westphälschen Friedenschlusse bis zu dem Josephin. Toleranzedict. — Prag, Tempsky, 1886, gr. in-8, de 608 p.

F. Hipler. Die deutschen Predigten und Katechesen der Ermlandischen Bischöfe Hosius und Kromer. — Cologne, Bachem, 1885, in-8, de VIII et 180 p.

L. Keller. Die Waldenser und die deutschen Bibelübersetzungen. Nebst Beiträgen zur Geschichte der Reformation. — Leipzig, Hirzel, 1886, gr. in-8, de VIII et 189 p.

E. Schönbach. Altdeutsche Predigten. I. Texte. — Graz, Styria, in-8, de XVIII et 531 p.

Vautrey. Histoire des évêques de Bâle. T. III. — Einsiedeln, Benziger, 1886.

J. v. Dorneth. Martin Luther. Sein Leben und sein Wirken. I. — Berlin, Deubner, 1886, in-8, de 163 p.

F. Jostes. Die Tepler Bibelübersetzung. Eine zweite Kritik. — Munster, H. Schöning, 1886, in-8, de 43 p.

E. Denis. Les origines de l'unité des frères bohêmes. — Angers, Burdin, 1886, in-8, de 73 p.

F. v. Bezold. Geschichte der deutschen Reformation. — Berlin, Grote, 1886, Livr. 1 à 3.

G. G. Perry. History of the Reformation in England. — Londres, Longmans, 1886, in-12, de 240 p.

L. Aguesse. Histoire de l'établissement du protestantisme en France, contenant l'histoire politique et religieuse de la nation depuis François Ier jusqu'à

l'édit de Nantes. T. IV (1589-1599). — Paris, Fischbacher, 1886, in-8, de 628 p.

E. Briet. Le protestantisme en Brie et basse Champagne du XVIe siècle à nos jours. — Paris, Monnerat, 1885, in-8, de VIII et 255 p.

W. Beste. Die bedeutendsten Kanzelredner der älteren lutherschen Kirche von Luther bis Spener in Biographien und eine Auswahl ihrer Predigten dargestellt. V. III (le XVIIe siècle). — Dresde, Dieckmann, 1886, gr. in-8, de VIII et 385 p.

W. Langenbeck. Geschichte der Reformation des Stiftes Halberstadt. — Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1886, gr. in-8, de VII et 129 p.

Marius Talon. Les Vans. Histoire civile, politique et religieuse d'une ville du Languedoc. — 2 vol. in-16 (contenant le recueil des Mémoires d'Antoine Charier). Paris, Fischbacher, 1886.

B. Becker. Zinzendorf im Verhæltniss zu Philosophie und Kirchentum seiner Zeit. — Leipzig, Hinrichs, 1886, in-8, de VIII et 560 p.

R. Sundelin. Svedenborgianismens historia i Sverige under förra arhundradet. — Upsala, W. Schultz, 1886, in-8, de IX et 288 p.

H. P. Vanderspeeten. Vie du B. Jean Berchmans, de la Cie de Jésus. — Louvain, Ch. Fonteyn, 1886, in-8, de VIII et 476 p.

A. Zahn. Abriss einer Geschichte der evangelischen Kirche auf dem europäischen Festlande im XIX Jahrh. — Stuttgart, Metzler, 1886, in-8, de VIII et 204 p.

A. Nicolas. Étude historique et critique sur le P. Lacordaire. — Toulouse, Thomas et Conferon, 1886, in-8, de XV et 273 p.

G. Massaje. I mei trentacinque anni di missione nell'Alta Etiopia. V. II. — Roma, Tip. poliglotta, 1886, in-4, de 219 p.

G. J. Vos. Grœn van Prinsteren en zijn tijd. I. 1800-1857. — Studien en schetsen op het gebied der vaderlandsche kerkgeschiedenis. — Dordrecht. J. P. Revers, 1886, in-8, de VIII et 469 p.

T. A. Forcade. Le premier missionnaire catholique du Japon au XIXe siècle. — Lyon, impr. Mongin-Rusand, 1886, in-8, de 208 p.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

G. Deutsch. Die Symbolik in Cultus und Dichtung bei den Hebräern. — Brunn, Epstein, 1886, in-8, de 22 p.

S. Baer. Quinque volumina. Canticum canticorum, Ruth, Threni, Ecclesiastes, Esther. Textum masoreticum accuratissime expressit. — Leipzig, Tauchnitz 1886, in-8, de VIII et 100 p.

D. Palmieri. De veritate historica libri Judith aliisque ss. script. locis. — Galopiæ, Alberts, 1886, in-8, de VII et 169 p.

H. Ahrens. De Kosmogonie der Genesis. — Stade, 1886, in-4, de 30 p. (Progr.)

J. H. Schwarz. Der Bar-Cochbaische Aufstand unter Hadrian oder der ganzliche Verfall des jüdischen Reiches. — Brünn, Epstein, 1885, in-8, de 60 p.

B. Neteler. Zusammenhang der alttestamentlichen Zeitrechnung mit der Profangeschichte, 3e livr. — Münster, Theissing, 1886, in-8, de 33 p.

Th. de Maulde. Les Juifs dans les États français du Saint-Siège au moyen âge. — Paris, in-8, 1886.

S. Goldschmidt. Geschichte der Juden in England von den ältesten Zeiten bis zu ihrer Verbannung. I. (XIe et XIIe siècles.) — Berlin, Rosenstein, 1886.

J. Lémann. L'entrée des Israélites dans la société française et les États chrétiens d'après des documents nouveaux. — Paris, Lecoffre, 1886, in-8, de XII et 508 p.

E. M. Wherry. A comprehensive commentary on the Quràn, comprising Sale's translation and preliminary discourse. — Vol. IV. Londres, Trübner, 1886, in-8, de VIII et 340 p.

LES RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

D. M. Tredwell. A sketch of the life of Apollonius of Tyana, or the first ten decades of our era. — New-York, F. Tredwell, 1886, in-8, de VI et 354 p.

G. Bezold. Kurzgefasster Ueberblick über die Babylonisch-assyrische Literatur nebst chronol. Excurs, etc. — Leipzig, Schulze, 1886, in-8, de XV et 395 p.

Ad. Erman. Aegypten und aegyptisches Leben im Alterthum. — Tübingen, Laupp, 1885-1886 (par livraisons).

H. R. Goehler. De Matris Magnae apud Romanos cultu. — Leipzig, Fock 1886.

B. Graef. De Bacchi expeditione indica monumentis expressa. — Berlin, Weidmann, 1886.

W. Mueller. Mythologie der deutschen Heldensage. — 1886.

C. Garnier. Le temple de Jupiter panhellénien. — Paris, Firmin Didot, 1886.

E. Lefébure. Les hypogées royaux de Thèbes. I. Le tombeau de Séti I. — Paris, Leroux, 1886. (Tome IX des Annales du Musée Guimet.)

F. Cauer. Die römische Aeneassage von Naevius bis Vergilius. — Leipzig, Teubner, 1886.

RELIGIONS DE L'ASIE.

A. Andreozzi. Il dente di Budda. — Milan, Sonzogno, 1885, in-16, de 100 p.

F. H. Balfour. Taoist texts, ethical, political and speculative. — Londres, Trübner, 1886, in-8, de VI et 118 p.

RELIGIONS DES PEUPLES NON CIVILISÉS.

A. Le Plongeon. Sacred mysteries among the Mayas and the Quiches 11500 years ago. — 1886.

Le P. de la Vaissière. Vingt ans à Madagascar. Colonisation, traditions historiques, mœurs et croyances, d'après les notes du P. Abinal et de plusieurs autres missionnaires. — Paris, Lecoffre, 1885, in-8, de VII et 363 p.

FOLK-LORE.

P. Natêsa Sâstri. Folklore in southern India. — 2e partie, Londres, Trübner, 1886.

E. Koch. Die Sage vom Kaiser Friedrich im Kyfhäuser. — Leipzig, Teubner, 1886.

G. Neuhaus. Die lateinischen Vorlagen zu den altfranzösischen Adgar'schen Marienlegenden. I. — Heilbronn, Henninger, 1836.

J. B Weckerlin. La chanson populaire. — Paris, Firmin-Didot, 1886.

Giuseppe Ferraro. Superstizioni, usi e proverbi Monferrini. — Palerme, Pedone-Lauriel, 1886, in-18, de 103 p.

Angers, impr. et stér. A. Burdin et Cie, 4, rue Garnier.

L'EMPEREUR JULIEN

(*Troisième article*[1])

V

Julien était néo-platonicien. Le néo-platonisme a pour l'historien ce grand intérêt qu'il résume et condense sous leur forme dernière toutes les théories idéalistes de l'ancien monde avec la tendance toujours plus marquée à justifier théoriquement toutes les traditions du polythéisme populaire. Ses premiers représentants, Ammonius Saccas, Plotin ne s'occupent encore qu'indirectement de cette application de leur métaphysique abstruse. Ils vivent dans leur pensée. Mais avec Porphyre, Jamblique, Proclus, la défense philosophique de l'ancien paganisme devient la préoccupation toujours plus constante de l'école. Pour Julien, ce fut son grand mérite et son principal attrait.

Le néo-platonisme, au premier abord, semblait n'avoir rien de commun avec la mythologie populaire. Aucun système de philosophie ne mettait plus haut son point de départ. Il postulait, en tout premier lieu, l'existence de l'Un primordial, principe de tout être, mais élevé lui-même au-dessus de l'être compréhensible, au point qu'on n'avait pas même le

1) Voir les précédentes livraisons de la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIII, n° 3 et t. XIV, n° 1.

droit de lui appliquer rigoureusement la catégorie de l'existence. Les considérations dialectiques de Hegel sur l'identité abstraite de l'être et du non-être, les raisonnements de nos positivistes exposant l'impuissance de la raison à spécifier quoi que ce soit sur l'Inconnaissable, trouvent leurs antécédents seize siècles d'avance dans la spéculation néo-platonicienne. Mais de ces hauteurs inaccessibles, le néo-platonisme a l'ambition de descendre, par une filière ininterrompue de perfections et d'imperfections graduées, jusqu'aux échelons les plus bas situés du monde tangible et visible. Il a d'abord sa trinité divine et, comme la trinité chrétienne de son temps, elle est caractérisée par la subordination du second terme au premier et du troisième au second. L'Un primordial a pour première projection le *Nous* qui contient sa pensée; le Nous, à son tour, projette la *Psyché*, qui est l'âme du monde, une âme se brisant en une multitude d'âmes qui animent les êtres vivants et qui trouvent leur limite, souvent leur prison, dans la matière, dernière et informe projection de la source de toute existence. Entre les facteurs de la trinité divine et l'homme, se trouvent des êtres intermédiaires, participant d'une part à la perfection de leurs supérieurs, se rapprochant, de l'autre, de l'imperfection de leurs inférieurs, préposés en raison de leur degré de perfection et de pouvoir à des parties plus ou moins considérables de l'univers. C'est là que le polythéisme populaire retrouve ses lettres de créance. Ses dieux ne sont autre chose que les projections de second ordre du monde qu'on pourrait dire intra-divin, inaccessible à l'homme, sauf quand l'homme est à l'état d'extase. L'extase est, en effet, la porte d'accès difficile, mais possible, par laquelle les hommes d'élite peuvent franchir la barrière qui sépare le commun des mortels de l'empyrée métaphysique, où tout est lumière pure, esprit pur, amour pur. Mais, en temps ordinaire et pour l'immense majorité des hommes, le seul moyen pratique de réaliser l'union avec le monde divin consiste dans l'adoration correcte de ces génies ou divinités, intermédiaires pour le philosophe, suprêmes pour les simples,

dont l'existence se confond avec celle des forces ou des phénomènes physiques les plus lumineux ou les plus imposants. Tous les dieux de la mythologie vont trouver leur place dans ce vaste panorama qui embrasse les cieux, la terre et la mer.

D'autant plus que chacun d'eux et surtout les plus élevés sont les représentants, les lieutenants ou même la manifestation directe des êtres supérieurs qui, par eux-mêmes, en seraient distincts et séparés. Mais c'est la loi qui préside aux relations des âmes graduées en série descendante à travers l'infinité de l'espace, que chaque âme n'est en rapport normal avec l'Ame universelle et, par elle, avec l'Un primordial, qu'en s'unissant par l'adoration avec les âmes d'un degré supérieur par rapport à l'âme adoratrice, mais d'une nature inférieure à l'Ame, à la Psyché, dont elles sont une projection. Maintenant, ce sont ces âmes ou divinités intermédiaires qui ont depuis la plus haute antiquité établi les cultes locaux, les rites, les sacrifices, les oracles divers, les sacerdoces, les traditions mythiques. En principe, il faut respecter ces legs des premiers âges où, selon Platon, les hommes vivaient plus près des dieux que nous. Si des abus ou des erreurs de détail s'y sont introduits, grâce à l'ignorance ou aux passions des hommes, c'est l'office des législateurs éclairés par une sage philosophie d'y porter remède. Mais la nouveauté est un signe évident de fausseté, quand il s'agit de vérité religieuse (à ce titre, le judaïsme est bien supérieur au christianisme). Ce que l'épicurisme et le scepticisme reprochent le plus amèrement à la religion traditionnelle, ses mythes prétendus absurdes et ses méthodes divinatoires, se justifie devant une raison plus réfléchie, moins frivole. Il suffit de savoir pénétrer le sens profond de ces mythes qui ont été révélés sous les formes qu'exigeait la faiblesse humaine. La sympathie de toutes les parties de l'univers qui vibrent d'accord avec l'Ame universelle et qui réagissent sur elle, explique en principe les procédés de l'astrologie et de la divination. Rien n'empêche donc, tout au contraire fait un devoir au vrai philosophe de se rattacher à

la religion traditionnelle comme à la meilleure garantie pratique du salut des individus et des États.

Dans ce rapide résumé de la théorie néo-platonicienne[1], on peut trouver tous les principes dont Julien s'était armé dans la guerre qu'il avait déclarée au christianisme envahissant. Quand on se reporte à l'époque et à l'état des esprits, il faut reconnaître que la théorie était spécieuse, et de nature à enthousiasmer un esprit ardent, amoureux de l'antiquité grecque et dégoûté du christianisme pour les causes que nous avons énumérées.

Il nous semble aussi qu'avec un peu d'attention nous découvrons promptement ce qu'il y avait de faux ou pour mieux dire d'arbitraire et de factice dans cette manière de relever l'ancienne religion du discrédit où elle était tombée dans la grande majorité des intelligences. Le néo-platonisme prétendait fournir à cette ancienne religion un cadre philosophique, où elle se présentait sous des couleurs nouvelles de vraisemblance et de légitimité. Le polythéisme devait à ce nouveau point de vue se concilier avec le monothéisme, les superstitions les plus épaisses avec la foi la plus spiritualiste, les rites les plus licencieux avec la moralité la plus sévère, les mythes les plus grossiers avec la raison la plus exigeante. Le malheur est que le cadre et le tableau juraient ensemble, et que la vieille religion ainsi encadrée n'était plus reconnaissable qu'aux yeux complaisants des encadreurs. Quelques exemples suffiront pour le prouver, et c'est à Julien lui-même que nous les emprunterons.

Ainsi l'un des traits caractéristiques de l'ancienne religion grecque, c'est que, toute part faite à une notion mal définie du destin, les dieux divers qui forment ensemble le groupe des divinités olympiennes, sont, en réalité, *suprêmes*. Aucune puissance n'est supérieure à la leur. Leur antagonisme

1) Comp. les Histoires générales de la philosophie grecque, et notamment le lumineux exposé de M. Zeller, *Philosophie der Griechen*, vol. IV, p. 419 sv., 3e édition.

possible et l'hégémonie reconnue à Zeus, telles sont les seules limites qui puissent borner leur action. Ces dieux sont essentiellement des phénomènes physiques tenus pour animés et représentent sous forme humaine agrandie la personnalité révélée par ces phénomènes, dont ils se distinguent à volonté, mais dont ils ne sont jamais absolument séparés. Or, dans le néo-platonisme et dans l'idée de Julien, les phénomènes physiques sont bien toujours divinisés, mais ils ne sont plus que les reflets, les images des dieux supérieurs, invisibles, purement intelligibles, vivant dans le voisinage ou faisant partie de la Trinité suprême. Le soleil, qui dans la théorie est le dieu visible adorable par excellence, n'est pourtant que le μέγας Ἥλιος τὸ ζῶν ἄγαλμα καὶ ἔμψυχον καὶ ἔννουν καὶ ἀγαθοεργὸν τοῦ νοητοῦ Πατρός, le grand Soleil est le portrait vivant animé, intelligent et bienfaisant du Père intelligible [1]. « Platon, dit-il dans un passage reproduit par Cyrille [2], donne le nom de dieux au soleil, à la lune, aux astres et au ciel qui sont visibles ; mais ces dieux visibles ne sont que les images des invisibles, τῶν ἀφανῶν εἰκόνες. Le soleil qui paraît aux yeux est l'image du soleil intelligible qui ne paraît pas ; de même, la lune qui se montre à nos yeux et chacun des astres sont des images des dieux intelligibles. » Soit ; mais alors qui ne voit combien ces dieux, que la mythologie vulgaire célébrait comme suprêmes, sont rabaissés, infériorisés, en comparaison de l'Olympe purement intellectuel, découvert bien au-dessus d'eux par la spéculation néo-platonicienne ? Ce contraste est tel que Julien se croit forcé de stipuler l'existence d'une troisième classe intermédiaire de dieux, formant la transition entre les dieux reflets, les dieux portraits, qui sont les dieux de la mythologie, et les dieux réels qui sont ceux de la philosophie [3].

Dans la religion homérique, une autonomie très largement

1) *Epist.* 51, *ad Alexand.*
2) *Cont. Julian.*, L. II, p. 65. B.
3) Jul., *Orat.* IV, *in regem Solem.*, p. 132 sv.

comprise est reconnue à chaque divinité, le pouvoir supérieur de Zeus n'intervenant que dans les grandes occasions et n'empêchant pas toujours les zizanies, ni même les luttes acharnées entre les dieux de noms et d'attributs divers. Cette naïve conception ne saurait convenir à un esprit philosophique, et les dieux de Julien sont soumis au régime de la monarchie absolue. Ce ne sont plus que des « procurateurs impériaux » chargés chacun pour sa part d'une tâche distincte à laquelle il doit se consacrer exclusivement dans un esprit d'obéissance parfaite. « Les nôtres disent sans doute que le Créateur de toutes choses est le Père et le Roi universel (κοινὸς), mais aussi qu'il a réparti les peuples particuliers en les adjugeant à des dieux ethnarques et gardiens des cités, dont chacun administre à sa manière le domaine qui lui est attribué. Dans le Père tout est parfait et tout est un, mais dans les divinités spéciales (μεριστοῖς), c'est telle ou telle vertu qui l'emporte. Arès préside aux nations guerrières, Athena à celles qui font la guerre avec intelligence, Hermès à celles qui déploient plus de finesse que de bravoure, et, selon l'essence particulière de ces dieux spéciaux, les nations qu'ils régissent suivent telle ou telle direction[1]. »

La vraie tradition mythologique, celle à laquelle la population payenne était restée attachée, distinguait nettement entre les personnes divines et marquait soigneusement cette distinction dans ses symboles et ses représentations plastiques. Personne n'aurait eu l'idée de sculpter un Zeus avec les traits et les attributs d'un Apollon. Dans le néo-platonisme, en vertu, il est vrai, d'une tendance qui remonte loin dans le monde grec, mais qui coïncide avec le premier ébranlement des vieilles croyances et dont l'orphisme notamment est fortement pénétré, les divinités populaires perdent leur individualité. Elles passent insensiblement les unes dans les autres. On voit que le robuste anthropomorphisme qui a im-

1) *Ap.*, *Cyrill.* ,l. IV, p. 115 D. E. Comp. p. 148 B.
2) *Orat.* IV, *In reg. Solem*, p. 136, C.

primé un cachet si marqué à la religion d'Homère, d'Hésiode et de Pindare s'efface de plus en plus dans la conscience des philosophes qui prétendent la continuer. Julien en particulier veut absolument qu'Hélios, Apollon et Zeus, et même Adès et Sérapis ne soient qu'un seul et même dieu. Ὑπὸ Διὸς. — ὅσπερ ἐστὶν ὁ αὐτὸς Ἥλιος. — Ἀπόλλωνι, τῷ νομιζομένῳ μηδὲν Ἡλίου διαφέρειν [1], et il invoque à titre d'argument un vers orphique :

Εἷς Ζεὺς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιός ἐστι Σάραπις

Zeus, Adès, le Soleil, ne sont qu'un seul Dieu Sérapis [2].

Cet effacement des individualités divines était en rapport étroit avec la propension également néo-platonicienne à remplacer la signification réelle, naturiste, des dieux et déesses homériques par des abstractions qui plaisaient au philosophe, mais où le payen ordinaire ne pouvait plus les reconnaître. Prométhée, par exemple, n'est plus que la πρόνοια, la prévision divine qui dirige toutes les affaires des mortels [3]. Mais cette même πρόνοια est identifiée ailleurs avec Athena, née du cerveau de Zeus [4]. En même temps c'est encore Athena qui, sans les mélanger, ramène à l'unité les dieux groupés autour du Soleil (δίχα σύγχύσεως εἰς ἕνωσιν [5]). Mais cette vertu d'unification ou de coordination des dieux constitue un peu plus loin [6] l'office propre d'Aphrodite qui se trouve en plus l'auteur en seconde ligne de la fertilité de la terre. C'est Hélios qui en est le πρωτουργὸς, mais Aphrodite est αὐτῷ συναίτιος.

On voit combien toutes ces définitions manquent de précision et comment, sous l'influence de l'abstraction, les physionomies des divinités mythologiques pâlissent et se volatilisent en notions indistinctes qui n'ont plus rien de tranché.

Il en est de même des mythes si pittoresques et si vigoureux dans leur grossièreté de l'antiquité grecque. Le chaste

1) *Orat.* IV, *in regem Sol.*, p. 149 C.
2) *Ibid.*, p. 136 A.
3) *Orat.* VI, *adversus Cynicos*, p. 182 C.
4) *Orat.* IV, p. 149 B. C.
5) *Ibid.*, p. 149 D.
6) *Ibid.*, p. 150 B.

Julien ne veut pas entendre parler d'union sexuelle entre les dieux et les déesses. Quand Hésiode raconte qu'Hélios, le grand dieu favori de Julien, est le fils d'Hypérion et de Théia, il ne faut pas penser à un mariage, à un accouplement (συνδυασμὸν); ce sont là, dit-il, les jeux parodoxaux d'une Muse poétique, cela signifie que le Soleil est le rejeton légitime de Celui qui est au-dessus de tout et qu'il faut considérer comme son père et générateur l'Être de tous le plus élevé et le plus divin [1]. Ou bien, quand Homère raconte dans l'*Iliade* [2] que Héré força le Soleil à descendre plus tôt qu'il ne l'eût voulu sous les flots de l'Océan, cela doit vouloir dire simplement qu'une épaisse nuée survint qui fit croire que la nuit était tombée avant l'heure [3].

L'une des plus curieuses déformations de mythes antiques dont nous lui soyons redevables, c'est l'explication qu'il propose du mythe obscène de Cybèle et d'Attis. On sait que sous sa forme la plus répandue ce mythe raconte la castration d'Attis, le bel amant de la Mère des dieux, qui a voulu le punir de cette manière des infidélités dont il se rendait coupable. Ce n'est au fond qu'une variante entre tant d'autres de l'idée mythique de la stérilité de la nature succédant à sa prodigieuse fertilité printanière. Seulement ce phénomène annuel se change en drame vivant dans l'imagination des âges de poésie et donne lieu à un mythe où l'on songe bien plus à faire ressortir énergiquement les péripéties du drame qu'à respecter la décence ou la divine majesté. C'est ce dernier point que Julien ne veut pas admettre. Attis n'est pas autre chose que la cause génératrice agissant dans le monde matériel et se trouvant entraînée jusqu'aux extrémités de ce monde inférieur (ἄχρι τῶν ἐσχάτων τῆς ὕλης), au point que si elle eût continué indéfiniment, elle se fût perdue dans la matière. Alors la Mère des dieux met un terme à sa fonction créatrice, n'en-

1) *Orat.* V, *in Matr. Deor.*, p. 161 B.
2) XVIII, 239.
3) *Orat.* IV, p. 137 B.

tend pas que d'autres amours séparent indéfiniment Attis de l'αἰτία πάσης γενέσεως et s'y prend de manière que cette création indéfinie trouve sa limite. La castration est comme la barrière opposée à cette génération sans terme, τὶς ἐποχὴ τῆς ἀπειρίας[1]. « Et qu'on ne dise pas, ajoute Julien, que selon moi ces choses se sont jadis passées, comme si les dieux ne savaient pas ce qu'ils avaient à faire ou comme s'ils devaient redresser leurs erreurs. Ce sont bien plutôt les anciens, se livrant à la recherche des causes des choses, qui ont inséré ces paradoxes dans leurs mythes explicatifs, afin que ce caractère paradoxal, extérieur, nous animât à la recherche de la vérité, tandis qu'aux esprits simples suffit, je pense, le récit irrationnel sous sa forme symbolique... Il n'est pas une période de la durée où tout cela ne se passe de la même manière. Attis est toujours le subordonné de la Mère divine,... toujours il vaque ardemment à la génération des choses, toujours il est châtrié pour qu'il n'engendre pas à l'infini (ἀποτέμνεται τὴν ἀπειρίαν[2]). »

C'est à merveille; mais comment Julien ne voyait-il pas l'arme qu'il fournissait lui-même à ses adversaires? De son propre aveu le mythe pris au sens littéral et naturel était donc absurde, scandaleux, immoral, il fallait savoir lire sous des formes grossières le déroulement d'une thèse de spéculation transcendante. Mais en supposant qu'on n'eût pas d'objection à opposer à cette mythologie métaphysique substituée par Julien aux péripéties obscènes du vieux mythe, comment ne se rendait-il pas compte, lui chef des peuples, tenu par son office impérial bien autrement qu'un philosophe dans son cabinet à songer en tout premier lieu à la valeur sociale des croyances, que la multitude ne comprenait pas un traître mot à ces galanteries, à ces jalousies et à ces mutilations philosophiques, et qu'il la laissait sous l'influence démoralisante d'une légende très populaire, très fêtée et sanctionnant toutes les impudeurs?

1) *Orat.* V, *in matrem Deorum*, p. 160 B. C.
2) *Ibid.*, 169, 170 A. B.

Telle est l'illusion du parti-pris religieux. Julien n'avait pas assez de sarcasmes contre les prodiges de la tradition biblique, mais il était d'une crédulité enfantine quand il s'agissait de ceux qui rehaussaient le prestige des vieilles divinités. Par exemple, la légende romaine parlait d'un miracle qui avait eu lieu lors de l'arrivée à l'embouchure du Tibre de la pierre informe qui représentait la Grande Mère phrygienne et que, sur la foi des oracles, les Romains avaient fait venir de Pessinonte vers l'an 207 avant notre ère. Le vaisseau qui la portait s'était ensablé à l'entrée du fleuve et tous les efforts pour le dégager étaient vains. Alors la belle matrone Claudia Quinta, dont la réputation avait à souffrir de nombreuses médisances, démontra publiquement sa chasteté en attachant sa ceinture à la proue et en remorquant sans effort le navire échoué. Julien s'incline devant ce miracle et répond aux critiques trop confiants dans leur sagesse (τοῖς λίαν σοφοῖς) qui voudraient ranger cet événement dans la catégorie des contes de vieilles femmes, qu'en pareils cas la tradition des cités qui ont été les témoins de ces faits miraculeux mérite plus de créance que l'opinion des petits-maîtres (κομψοῖς) dont le petit esprit est vif, mais ne voit rien sainement [1]. Si l'empire romain n'est plus aussi invincible qu'autrefois, si les légions ont essuyé des revers, c'est que l'impiété chrétienne a indisposé les dieux contre l'empire et que la présence dans les rangs de nombreux soldats chrétiens a empêché Mars et Bellone, Pallor et Pavor, de se mettre comme autrefois à l'avant-garde des armées romaines pour disperser devant elles les forces de l'ennemi [2].

On s'est donc absolument trompé quand on a voulu faire de Julien un libre esprit, éloigné de toute servitude religieuse, défenseur de la liberté philosophique et scientifique menacée par les progrès du dogmatisme chrétien. L'hommage qu'il faut rendre par devoir d'impartialité à ses intentions qui

1) *Orat.* V, *in matrem Deorum*, p. 161 B.
2) Libanius, *Orat. parent.*, 182.

étaient droites, à ses capacités politiques, à son courage militaire, à l'ardeur qu'il mettait à s'acquitter de ses obligations de chef d'État, ne saurait nous dispenser de signaler les faiblesses de cet esprit distingué, victime d'une philosophie qui ne s'élevait à des hauteurs vertigineuses que pour retomber dans les bas-fonds d'une niaise superstition. Il nous reste à voir comment son idée fixe fut la cause déterminante du désastre où il trouva la mort.

VI

Julien aurait voulu annexer à l'empire romain l'immense territoire de l'empire perse reconstitué sous le sceptre des Sassanides. Il avait, en Gaule, récolté des lauriers que ses flatteurs assimilaient à ceux de Jules César. L'idée de s'acquérir en Asie la renommée d'un second Alexandre souriait plus vivement encore à son imagination. Il est de fait que de graves motifs pouvaient recommander cette politique de conquérant. L'empire perse et l'empire romain étaient deux colosses dont la coexistence pacifique était considérée comme impossible. Les conflits étaient incessants, remontaient déjà loin. D'autre part, une vue claire de l'affaiblissement militaire de l'empire romain eût, semble-t-il, conseillé à un empereur moins dominé par les souvenirs de l'antiquité de se borner à faire sur l'Euphrate et sur le Tigre ce qu'il avait fait sur le Rhin, c'est-à-dire de consacrer à l'organisation défensive des frontières les ressources encore grandes que le pouvoir impérial mettait à sa disposition. Le temps n'était plus où l'empire romain était assez fort pour reculer ses limites indéfiniment. Mais Julien avait prouvé en Gaule que, sous une direction énergique, économe, courageuse, il pouvait parfaitement tenir en respect ses assaillants. Seulement cette politique prudente n'eût pas fourni de héros épique à la plume des futurs Quinte-Curce, et Julien, très confiant dans ses propres talents militaires et dans la valeur de

l'armée aguerrie qu'il avait sous ses ordres, était impatient d'ajouter un nouveau chapitre à l'histoire des grandes conquêtes. Il avait fait pendant l'hiver de 263 d'immenses préparatifs en vivres et en munitions de toute espèce. Son armée était concentrée en Syrie et quand il partit d'Antioche, à la tête de soixante-cinq mille hommes de bonnes troupes, qu'une flotte de onze cents navires attendait sur l'Euphrate pour subvenir à leurs besoins et concourir à leur vigoureuse offensive, on put se flatter de l'espoir que les jours glorieux allaient luire de nouveau pour les aigles romaines conduites par un chef aussi habile que courageux.

Ce chef toutefois n'était pas sans inquiétude. D'abord, chose grave, les *omina* et *præsagia* n'étaient pas toujours tels qu'il les eût désirés. Julien[1] ne parle que des auspices favorables qu'il obtenait de ses procédés divinatoires, mais Ammien Marcellin, qui l'accompagnait, a enregistré[2] soigneusement les présages d'une signification beaucoup moins encourageante qui ne laissèrent pas de jeter quelque trouble dans l'esprit superstitieux de l'empereur. Il se porta toutefois sur l'Euphrate avec la rapidité de mouvements qui lui avait si bien réussi en Occident et s'acquit ainsi l'avantage d'attaquer un ennemi encore en pleine préparation. Très-habilement aussi, il laissa le roi sassanide, Sapor, dans l'incertitude quant au point qui serait l'objet de ses premiers efforts. Serait-ce Nisibe ou Ctésiphon ? C'est sur cette dernière place forte qu'il se dirigea brusquement après une feinte sur Nisibe, et il parut sous les murs de Ctésiphon avec une armée victorieuse, après avoir culbuté les corps ennemis envoyés en hâte pour lui disputer le passage du Tigre.

C'est là qu'une première déception l'attendait. Il avait cru pouvoir compter sur la coopération active du roi d'Arménie, Arsace Tiranos, qui n'avait pas moins d'injures à venger sur la Perse que l'empereur des Romains. L'Arménie

1) *Epist.* XXVIII.
2) L. XXIII, 2.

était l'alliée naturelle de l'empire contre la dynastie sassanide, et pendant que Julien allait attirer du côté de Ctésiphon les gros bataillons, les éléphants et la redoutable cavalerie de Sapor, l'Arménie était admirablement placée pour opérer, du Nord, une diversion puissante qui eût jeté le roi perse dans le plus grand embarras. Malheureusement le ton des dépêches transmises à Arsace Tiranos au nom de Julien ressemblait plutôt à celui d'un suzerain envoyant des ordres à son vassal qu'au langage d'un souverain ami s'adressant à un allié indépendant. Mais surtout Arsace Tiranos était chrétien, la majorité de son peuple l'était aussi, et la réputation de Julien, contempteur de la foi chrétienne, ennemi juré de l'Église, était déjà répandue dans toute l'Arménie ; si bien qu'Arsace Tiranos se trouva bien aise d'alléguer des prétextes religieux pour couvrir son indécision et les répugnances de sa dignité froissée. Il resta coi[1], ou plutôt, par un ordre secret de retraite adressé aux soldats arméniens qui avaient fait mine de rallier les généraux romains Sebastianus et Procopius, il fit avorter tout le plan de campagne de Julien[2].

Ce fut un des plus fâcheux résultats pour Julien de la politique religieuse qu'il avait adoptée. Son engouement superstitieux et passablement vaniteux pour les modèles que lui fournissaient les héros de l'antiquité lui fit commettre une autre faute irréparable, qu'il paya cher ainsi que l'empire romain.

Ctésiphon était une place très forte. S'attarder à en faire le siège, tandis que l'armée de Sapor, dégagée dn côté de l'Arménie, s'avançait vers le Tigre et pouvait, en passant ce fleuve, couper les Romains de leur ligne de retraite, c'était fort dangereux. Mais au moment où Julien perplexe se de-

1) On peut suivre le récit de la campagne dans Ammien Marcelin, XXIII et XXIV. Nous n'avons pas à le refaire ici. Nous nous bornons à relever les quelques grandes lignes qui suffisent à nous éclairer sur les causes de l'échec final de Julien.

2) Ce trait nous est attesté par Moïse de Khoren, *Hist. Armen.*, III, 15.

mandait ce qu'il devait faire, il reçut de Sapor des propositions de paix extrêmement avantageuses. Le roi sassanide était épouvanté de la vigueur déployée par l'armée romaine, de la défaite de ses premières troupes, de la prise de ses forteresses, de la chute imminente de Ctésiphon ; il se croyait vaincu d'avance, et il offrait à Julien des conditions et des garanties inespérées. Tout conseillait à Julien de les accepter. Mais quoi! C'était finir bien prosaïquement une campagne qu'il avait entreprise en émule d'Alexandre, et de même que le héros macédonien avait rejeté les propositions de Darius, de même Julien devait repousser celles de Sapor[1]. D'après l'historien Socrate, cette funeste résolution fut due en grande partie à l'influence du néo-platonicien Maxime, l'un des conseillers et des philosophes intimes de la cour romaine et qui récompensait la bienveillance de son disciple impérial en l'initiant aux pratiques secrètes de la théurgie.

Toujours à l'imitation d'Alexandre, Julien voulait marcher droit sur l'armée de Sapor qui s'avançait enfin après s'être massée dans les provinces septentrionales. Il espérait renouveler les merveilles de la bataille d'Arbelle. Sapor, dans son épouvante, avait convoqué le ban et l'arrière-ban de ses forces disponibles. L'armée romaine eut beaucoup à souffrir en traversant des contrées désertes ou dévastées où elle dut endurer des privations de toute espèce, d'autant plus qu'avec une crânerie qui était aussi une imitation d'exemples célèbres, Julien avait fait brûler les vaisseaux chargés de provisions qui l'avaient suivi de l'Euphrate sur le Tigre. Julien regretta, mais trop tard, d'avoir donné cet ordre inconsidéré. Déjà la cavalerie légère de Sapor compliquait d'escarmouches continuelles la marche des colonnes romaines. Julien, désespérant de nourrir son armée dans un pays sans ressource, n'avait plus d'autre ambition que de gagner au plus tôt la fertile province de Cordiène, qui reconnaissait la suprématie romaine et où ses soldats trouveraient

1) Comp. Libanius, *Orat. Parent.*, 130, 139 ; Socrate, III, 21.

de quoi s'alimenter. En réalité, c'était battre en retraite. Un soir on vit s'élever de loin un nuage de poussière que l'on prit pour l'indice d'un troupeau d'ânes sauvages qui passait à l'horizon. C'était, en réalité, une armée perse qui approchait sous le commandement d'un chef renommé, Méranès, accompagné de deux fils de Sapor. Cette armée était suivie à quelque distance d'une autre, commandée par Sapor en personne. Dès le lendemain commença une série de combats acharnés, meurtriers des deux parts, mais où les Romains étaient, quoique toujours victorieux, les moins favorisés, parce qu'il s'agissait pour eux d'aller vite, que leurs forces diminuaient et que chaque jour de retard aggravait pour eux les difficultés de la situation.

Julien était en proie à une sombre agitation qu'il cachait autant que possible à ses soldats. On raconte que la nuit qui précéda sa mort, il vit paraître devant lui le même Génie de l'empire qui lui était apparu en Gaule au moment de sa rupture avec Constance. Cette fois, le Génie avait la tête couverte d'un voile funèbre et sans rien dire, à pas lents, il sortit de la tente impériale. Julien se leva tout ému, se recommanda aux dieux et ouvrit le rideau qui fermait la tente pour respirer l'air frais de la nuit. En ce moment il vit briller un météore qui passait et qui s'évanouissait après avoir jeté un vif éclat. Sa terreur redoubla. Ce phénomène lui fit l'effet du dieu Mars en personne qui lui présageait de sinistres événements [1].

Aussitôt Julien fit venir les aruspices étrusques dont il était partout suivi, parce qu'il était convaincu, comme l'ancien Sénat de Rome, de la supériorité de leur art divinatoire.

1) Comp. Amm. Marc., XXV, 2. Julien avait quelque rancune contre le dieu Mars qui avait semblé dédaigner un sacrifice considérable plusieurs jours auparavant. Sur dix taureaux désignés, neuf s'étaient couchés tout tristes au moment d'approcher de l'autel, un avait rompu ses liens, n'avait été rattrapé qu'avec peine et ses viscères avaient révélé *ominosa signa!* (Amm., XXIV, 6.) C'était, selon la croyance antique, l'indice que le dieu n'agréait pas l'offrande qu'on lui présentait.

Ceux-ci ouvrirent gravement leurs livres tarquiniens, y trouvèrent ce prodige tout au long raconté au chapitre *De rebus divinis,* déclarèrent que tout cela était d'un très mauvais augure et insistèrent pour qu'on ne livrât aucun combat ou que du moins on retardât le départ de quelques heures.

Mais Julien n'était plus libre de suivre ce genre de conseils. Les forces ennemies grossissaient d'heure en heure. Il fallait percer au plus vite le cercle qui se fermait. Julien marchait à l'avant-garde. Il apprend que son arrière-garde est attaquée. Il y court sans même prendre le temps d'endosser sa cuirasse, il dégage ses soldats; mais une attaque du même genre le rappelle en avant. Il n'écoute pas les supplications des siens qui le conjuraient de ne pas s'exposer avec tant d'imprudence. Il repousse une charge terrible de cavalerie et d'éléphants, il se met en personne à la poursuite de l'ennemi qui s'enfuit. Mais la cavalerie perse, héritière des Parthes, était au moins aussi redoutable en fuyant qu'en attaquant. Une grêle de traits tombe sur lui et les quelques soldats qui l'avaient suivi. Une arme de jet l'atteint et lui perce le foie. Les Perses lui abandonnèrent le champ de bataille, mais il était blessé à mort.

Il mourut courageusement, en philosophe croyant et en soldat, mais non sans une certaine affectation d'attitude et de langage où se révèle jusqu'au dernier moment son penchant à l'imitation des héros d'autrefois. Comme Épaminondas rapporté mourant et victorieux du champ de bataille de Mantinée, il redemanda son cheval et ses armes pour retourner au combat. Puis, quand il sentit ses forces défaillir, il adressa aux assistants un discours très étudié que Gibbon soupçonne d'avoir été préparé d'avance pour s'en servir à l'occasion[1]. Le caractère et les préoccupations habituelles de Julien rendent cette supposition très vraisemblable. Ce discours a été reproduit par Ammien Marcellin, témoin oculaire[2]. « Com-

1) *Hist. of the Decline and fall of the Roman Empire,* ch. XXIV, vol. III, p. 41, éd. Bohn.

2) XXV, 3.

pagnons, » dit-il, « le moment de quitter la vie est arrivé pour moi à son heure, et je m'acquitte envers la nature avec l'empressement d'un débiteur de bonne foi. Je ne m'en afflige ni ne m'en plains, comme quelques-uns le croient. J'ai appris des philosophes en général combien l'âme est plus excellente que le corps, combien de fois un état meilleur se dégage de l'état inférieur qui le précède, et qu'il faut s'en réjouir au lieu de s'en lamenter. Je remarque aussi que les dieux célestes ont mainte fois accordé la mort comme une suprême récompense aux hommes les plus pieux. Je sais très bien que cette faveur m'est octroyée pour que je ne succombe pas à des difficultés extrêmes et pour m'éviter la honte d'avoir à m'humilier devant mes ennemis. C'est aussi pour moi le résultat de l'expérience que toutes les douleurs accablent les lâches et cèdent aux persévérants. Je ne me repens pas de ce que j'ai fait, je ne suis tourmenté par le souvenir d'aucune faute grave, soit du temps où je faisais mon éducation dans l'ombre et en cachette (*in angulos*), soit depuis que j'ai été mis en possession du principat. Ce pouvoir qui m'est échu, j'ose le dire, avec l'assentiment des dieux, je crois l'avoir exercé sans tache. J'ai appliqué le principe de la modération au gouvernement. Je n'ai fait de guerre offensive ou défensive que pour des raisons sérieuses. Il est vrai que les résolutions utiles et leur issue prospère ne concordent pas toujours, parce que les puissances d'en haut se réservent la fin des entreprises humaines. Mais dans la conviction que l'intérêt et le salut des sujets sont le but vrai d'un empire juste, j'ai toujours, vous le savez, incliné vers le maintien de la paix. J'ai banni de toute ma conduite cette licence qui corrompt les choses et les mœurs. Et toutes les fois qu'en mère qui commande la République m'a exposé à des périls prévus et acceptés d'avance, je me suis réjoui, sachant que je resterais debout, en homme habitué à fouler aux pieds les remous du hasard (*turbines fortuitorum*). Je n'éprouve aucune honte à déclarer que depuis longtemps j'avais appris de l'art divinatoire que je périrais par le fer. C'est pourquoi je rends grâce à la puissance éternelle de ne pas suc-

comber à des complots clandestins, ni aux cruelles souffrances d'une longue maladie, ni comme un condamné. Au contraire, j'ai mérité de quitter ce monde au beau milieu du cours fleuri de mes gloires. A bien considérer les choses, celui-là est timide et lâche qui désire la mort, quand il ne faut pas mourir; qui la fuit, quand elle arrive en son temps. Mes forces qui diminuent ne me permettent pas de parler plus longtemps; que ces paroles suffisent! Je me tais à dessein sur le nom de l'empereur qu'il va falloir désigner. Je craindrais de passer par ignorance à côté du plus digne; ou si je nommais celui qui me paraît le plus apte à remplir cette fonction, de l'exposer au péril suprême dans le cas où un autre serait préféré. Modeste nourrisson de la République, je souhaite seulement qu'on trouve après moi, pour elle, un bon directeur. » Il fit ensuite ses dispositions testamentaires en faveur de ses familiers. Puis, il s'informa de son maître des offices, Anatolius. On dut lui faire entendre qu'il avait péri dans la mêlée. Il déplora sa mort plus que la sienne. Il remontra aux assistants qui fondaient en larmes qu'il était honteux de pleurer ainsi un prince qui allait s'unir au Ciel et aux astres. De même que Socrate avec ses amis, il s'entretint avec les philosophes Maxime et Priscus de la nature supérieure de l'âme. L'étouffement commençait, il demanda de l'eau froide et, après en avoir bu, il s'éteignit doucement. Il n'avait pas trente-deux ans.

Le discours *in extremis* que nous avons reproduit peint Julien tout entier. D'incontestables qualités morales, courage, fermeté, attachement au devoir, ambition noble et qui convient à un chef d'État; en même temps, une satisfaction naïve de soi-même, la préoccupation de l'effet qu'il produit sur les autres, une ostentation calculée de vertu antique, et puis le désir très accusé que le coup imprévu qui va frapper en lui son armée et son empire ne puisse pas être allégué contre le système religieux dont il s'est fait le champion, tout s'y retrouve. Ce qui lui arrive était prédit. La divination, dont il avait fait une étude prolongée, le lui avait révélé. Il tient à ce qu'on

le sache bien, et ne se dit pas que, s'il en est ainsi, il n'aurait dû ni commencer cette guerre, ni repousser la paix qui lui était offerte, ni se conduire bravement, mais inconsidérément comme il l'a fait. Ce fut du reste la contradiction continue de la divination antique d'être fondée sur le principe de l'enchaînement fatal des choses et d'être exercée dans l'espoir qu'en les prévoyant on pourrait prévenir ou détourner leur inévitable déroulement.

Ammien Marcellin, dans l'appréciation qu'il fait de la personne et du caractère de Julien, loue sa tempérance, sa prudence, son courage, son amour de la justice, sa science militaire, la pureté de ses mœurs, sa fermeté tempérée par la clémence, l'art avec lequel il savait s'attacher des soldats, sa gestion économe des finances publiques jointe à une libéralité ordinairement bien entendue[1]. Il y a peut-être un peu de complaisance dans ce tableau flatteur. La campagne de Perse, par exemple, ne tourna pas à l'honneur de ses talents stratégiques, à partir du moment où il ne put plus compter sur l'effet de sa marche rapide et de sa brusque conversion à droite sur Ctésiphon. Il ne paraît pas avoir suffisamment calculé les forces écrasantes que Sapor était en état de lui opposer. Il se croyait encore au temps d'Alexandre et de l'empire démoralisé des Achéménides. Il commit la double faute de repousser une paix avantageuse et d'incendier une flotte chargée de vivres. Puisqu'il avait besoin de la coopération de l'Arménie, il était souverainement maladroit d'indisposer le roi et le peuple de ce pays par une politique religieuse ouvertement hostile à leur foi. Mais on ne peut contester qu'à bien des égards les éloges d'Ammien sont mérités. Julien compte parmi les empereurs les plus estimables, les plus sincèrement dévoués au bien public tel qu'il le comprenait. Dans une de ses compositions écrites les plus agréables, le *Symposion* ou les *Césars*, il discute les mérites respectifs des empereurs assis à la table des dieux, c'est à Marc Aurèle, l'empereur philo-

1) XXV, 4.

sophe, qu'il décerne la palme de la supériorité, et certainement il tâcha de se conformer à l'illustre prédécesseur qui avait, à ses yeux, réalisé l'idéal du grand et bon souverain.

Qu'est-ce donc qui gâta tant de belles qualités et fit quelque chose de négatif d'un règne qui promettait à l'empire une ère de relèvement et de prospérité?

Ammien Marcellin[1] lui reconnaît aussi quelques défauts. Il lui reproche ce qu'il appelle un *levius ingenium*, non pas un esprit léger, mais la trop grande promptitude avec laquelle il prenait des résolutions qu'il regrettait ensuite. Puis il le blâme d'avoir trop aimé à parler, *linguæ fusioris et admodum raro silentis*, d'autant plus qu'il se plaisait trop aux applaudissements vulgaires, qu'il tirait trop de vanité des plus petits succès et que par un excessif désir de popularité il s'abaissait trop souvent à causer avec des indignes. Enfin Ammien regrette que Julien ait été trop adonné à la divination, *superstitiosus magis quam sacrorum legitimus observator*, multipliant avec profusion d'interminables sacrifices. L'historien ne paraît pas s'être imposé la tâche de rechercher ce qui, dans le passé de Julien, explique ces défauts et leur association aux qualités qu'il a relevées.

Pour nous, ces défauts sont surtout des malheurs. Ils dénotent dans cette intelligence, brillante sous bien des rapports, le *manque de jugement*, c'est-à-dire l'absence de la notion ou du sentiment des réalités. Le jugement de Julien aurait pu être faussé dans le sens du dogmatisme chrétien s'il avait suivi sans résistance la direction que ses maîtres avaient voulu lui imprimer. Il le fut dans le sens de l'antiquité païenne par une réaction exaltée en faveur de cet idéal ravissant, mais dépassé, dont il ne sut pas discerner l'irrémédiable épuisement. Il s'imagina qu'il pourrait transformer un couchant en aurore. C'est par là, principalement, que Julien est un romantique sur le trône. Comme tous les romantismes, le sien eut pour caractère la prétention de revenir à la nature et le

1) XXV, 4.

tort de manquer absolument de naturel. En effet, les efforts tentés pour ressusciter un ordre de choses condamné par le temps se heurtent régulièrement contre des résistances inconscientes, quand elles ne sont pas déclarées, tenant à ce que les esprits ne sont plus ce qu'il faudrait qu'ils fussent pour que la restauration du passé soit possible. Par conséquent le romantique, plus pénétré qu'il ne le croit lui-même de l'esprit nouveau qu'il abhorre, est amené à se contenter des formes, des étiquettes, des apparences, à défaut des réalités qui se refusent ou se dérobent. Cette affectation commence par lui-même. Il pose en homme du passé, il entend que nul n'en ignore, il attache une importance puérile à des détails de costume, de langage, d'attitude, qui ne changent rien au fond des choses. Il s'attribue aisément une sagesse supérieure et méprise dans son orgueil les multitudes revêches, insensibles à ces résurrections factices qui ne disent rien à leur intelligence et qui à chaque instant les étonnent, les choquent ou leur paraissent absolument ridicules. Et notez que ce sont précisément ces éléments du passé que les contemporains de toute opinion ne savent plus depuis longtemps apprécier que ses restaurateurs s'attachent le plus ardemment à faire revivre. Ainsi, l'usage de recourir continuellement aux oracles et les immolations de victimes sacrifiées par grandes fournées étaient tombés en désuétude parmi les païens eux-mêmes, et cela malgré les mirifiques justifications que le néo-platonisme avait mises à la mode pour leur rendre quelque popularité. C'est précisément là ce que Julien s'acharne à rétablir au grand étonnement de ses sujets de toute religion, témoin le jugement d'Ammien Marcellin que nous venons de reproduire, *præsagiorum sciscitationi nimiæ deditus, innumeras sine parcimonia pecudes mactans*.

Le fait est qu'il ne resta rien, absolument rien de la reconstruction commencée par Julien. C'est encore à la trop bonne opinion qu'il avait de lui-même et de sa destinée providentielle qu'il faut attribuer une autre faute qu'il commit, celle de ne pas avoir associé à l'empire quelqu'un de ses

officiers qui fût à même par ses talents, son caractère et son mérite militaire de prendre immédiatement le commandement de l'armée brusquement privée du chef qu'elle aimait, et par cela même la direction de l'empire habitué depuis longtemps à recevoir son empereur de la main des soldats. On peut se demander si la difficulté de rencontrer parmi ses généraux un homme de valeur qui sympathisât complètement avec ses idées religieuses ne fut pas la cause principale de cette grande faute politique. Son successeur, Jovien, était, paraît-il, un brave soldat, d'un caractère cordial et « bon enfant », mais adonné aux plaisirs de la table et de l'amour. Son élection, qui suivit immédiatement la mort de Julien, fut l'effet du hasard plutôt que d'un choix réfléchi. Jovien se hâta d'ordonner une retraite, d'ailleurs inévitable, et il dut consentir une paix humiliante. Mais ce qui prouve la fragilité des fondements sur lesquels Julien se flattait de réédifier l'ancienne religion, c'est que son armée, cette armée qui lui était si attachée, qu'il avait par tant de moyens tâché de convertir à ses idées religieuses, acclama le nouvel empereur sans se préoccuper de sa religion. Les entrailles des victimes furent, il est vrai, interrogées pour savoir si le nouvel empereur était agréé des dieux[1]. La réponse de ces entrailles fut favorable comme toujours en pareille occasion, mais ce fut là tout. Jovien professait le christianisme et avait même, disent les historiens chrétiens[2], résisté avec fermeté aux instances de Julien qui aurait voulu le ramener au culte des dieux. La mort de Julien, dans les circonstances tragiques où elle s'était produite, passa aisément pour une punition divine de ses impiétés. Jovien retira sans rencontrer la moindre résistance les édits que son prédécesseur avait promulgués en faveur de l'ancien culte, et l'Église reprit le cours de ses prospérités en marchant à pas rapides vers cette fusion complète avec l'empire qui s'accomplit sous Théodose.

1) Amm. Marc., XXV, 6.
2) Socrate, III, 22; Sozomène VI, 3; Théodoret, IV, 1.

Julien aurait laissé dans l'histoire un tout autre souvenir, du moins dans l'histoire telle que nous la refaisons aujourd'hui, s'il s'était borné à user de son pouvoir et de sa popularité, un moment très grande, pour maintenir l'égalité et la liberté religieuses de tous ses sujets et pour émanciper le pouvoir impérial de la servitude épiscopale à laquelle Constance avait eu le tort de le soumettre. L'indifférence religieuse attestée par l'élection de Jovien était assez répandue pour que cette tâche ne fût pas encore au-dessus des forces d'un empereur ferme et prévoyant. La faute capitale de Julien, c'est qu'après avoir promis de se conduire en libéral, il fut entraîné par sa passion théologique à gouverner en réactionnaire, et ce n'était vraiment pas la peine de reprocher aux chrétiens leur ignorance et leur superstition, alors qu'on voulait ramener le genre humain aux pieds des devins et qu'on le conviait à de sanglantes hécatombes renouvelées des temps homériques en l'honneur d'un Zeus-Apollon qui n'était plus en réalité ni Apollon ni Zeus.

ALBERT RÉVILLE.

LE PESSIMISME MORAL ET RELIGIEUX

CHEZ

HOMÈRE ET HÉSIODE

« Je me croyais presque l'inventeur de cette philosophie douloureuse, que je voyais réfutée par tout le monde comme une chose nouvelle et inédite. Mais en y réfléchissant, je la pus faire remonter à Salomon et à Homère, aux philosophes et aux poètes les plus anciens que nous connaissions. »

(Leopardi, *Dialogue de Tristan et d'un ami.*)

C'est une opinion généralement accréditée que le pessimisme est une maladie propre aux temps de décadence morale, un fruit amer des civilisations qui marchent vers la décrépitude[1]. Les optimistes de toute catégorie aiment à vanter chez les hommes des premiers âges, non seulement une simplicité vigoureuse, mais aussi la gaieté saine, l'activité exubérante, la joie de vivre pour soi sans regrets stériles sur les conditions de la vie et celle de se survivre dans des générations nouvelles, à qui l'existence est transmise, non comme un don funeste, mais comme un bienfait. Sans prétendre que cet optimisme, s'il a réellement existé quelque part, semble avoir été surtout l'apanage des races qui, n'écoutant que la voix de l'instinct, remplissaient le moins possible la fonction idéale de l'humanité qui est de penser, il est difficile de ne pas remarquer que les premières manifestations de l'intelli-

1) E. Caro, *Le Pessimisme au XIXe siècle*, p. 25 et passim. Voy. une réfutation éloquente de cette opinion dans la conférence de M. F. Brunetière, *Revue Bleue*, 30 janvier 1886 : *Les causes du Pessimisme*.

gence prenant conscience d'elle-même, ne vont pas sans un profond sentiment des misères humaines ; que les plus anciennes littératures ne sont peut-être pas les moins riches en doléances sur la condition de l'homme et sur le but de la vie. Sans doute cette variété de pessimisme primitif est purement empirique et ne se présente jamais avec la régularité d'un système. Qu'est-ce qui est systématique dans les premières explications que l'humanité a trouvées de la raison des choses? Ce n'est ni dans le Véda, ni dans la Bible, ni chez Homère qu'il faut chercher, même à l'état d'ébauche, une théorie formelle du problème de l'existence. Il ne s'y rencontre que des aspirations naïves et des intentions irraisonnées, souvent même contradictoires. Mais ce premier effort d'une pensée que n'a pas faussée encore la logique conventionnelle des systèmes, n'en est que plus intéressant à étudier. Sans prétendre, avec Cicéron et Sénèque[1], que l'homme est d'autant plus près de la vraie sagesse qu'il est moins éloigné de ses origines, il y a profit, sinon pour la vérité en soi, tout au moins pour la curiosité esthétique, à méditer les graves problèmes, agités avec passion par les époques de civilisation raffinée, à la lumière des morales naïves et des religions inconscientes, où la pensée des premiers âges cherchait une explication à ses doutes, une consolation à ses souffrances, un refuge à ses craintes.

Les théoriciens du pessimisme ne se sont pas fait faute de puiser à ces sources lointaines, pour les besoins de leur cause. Ainsi les œuvres de Schopenhauer sont semées de citations empruntées à toutes les littératures ; ces citations ont pour objet d'établir l'universalité et l'antiquité d'une doctrine à laquelle on reproche, bien à tort, d'être nouvelle et particulière. De même Léopardi, avec une connaissance

1) Cicer. *Tusc.* I, 12 : « Antiquitas quo propius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse, quæ erant vera, cernebat. » Sen., *Ep.* 99, 44 : « Aureæ ætatis homines alti spiritus fuerunt et, ut ita dicam, a diis recentes. » Rousseau met une pensée analogue au début de l'*Emile*.

très approfondie des idées helléniques, aime à rattacher aux fables mythologiques, ses fantaisies sur le malheur universel[1]. Mais Léopardi est un génie trop personnel pour se contenter de reproduire les idées des autres. Schopenhauer ne semble avoir eu de l'antiquité grecque qu'une connaissance incomplète et souvent inexacte[2]. On connait sa théorie sur les rapports de la philosophie et de la religion[3] : pour lui les religions ne sont que des métaphysiques populaires et à chaque système religieux correspond une métaphysique déterminée. Le pessimisme est la philosophie raisonnée de la religion bouddiste ; l'optimisme de Leibnitz dérive en droite ligne des dogmes judaïques sur l'origine du monde et du πάντα καλὰ λίαν[4]. Quant au polythéisme gréco-romain, il a le tort grave à ses yeux, d'être optimiste dans son principe[5], et s'il le préfère au judaïsme , c'est que les tendances optimistes que lui a imprimées la poésie homérique, sont corrigées plus tard par l'orphisme et par les philosophes. C'est qu'en somme la littérature hellénique, interprète des croyances traditionnelles, a eu un sentiment si profond et si exact de la nature humaine, elle en a exprimé avec tant de puissance et d'éclat, les aspirations multiples, que l'optimisme métaphysique s'y trouve naturellement tempéré dans de fortes proportions par les professions d'un pessimisme empirique et populaire[6]. Ce-

1) Voy. entre autres, dans les *Opuscules et Pensées*, trad. A. Dapples, l'*Histoire du genre humain, le Dialogue d'Hercule et d'Atlas, le Pari de Prométhée, etc.*

2) V. par exemple son interprétation du mythe de Pandore, *Parerga*, VI, p. 443. Nous y reviendrons.

3) *Parerga, Ueber Religion*, § 183 ; *Œuvres complètes*, t. VI, p. 415.

4) Genèse, I. 31. Cf. J. Frauenstaed, A. Schopenhauer, *Lichtstrahlen*, 3e éd. p. 193; et Schopenhauer, *Parerga*, VI, 405.

5) Il lui reproche même de n'être pas une religion au sens exact du mot. (*Ib.*, p. 355.)

6) De là cette profession de haute estime pour les lettres anciennes : « La honte est réservée au siècle qui s'oublierait jusqu'à supprimer l'étude de l'antiquité. Elle est le modèle que nous ne devons jamais perdre de vue. Si notre époque si corrompue, si pitoyable, si pénétrée de matérialisme, devait s'échapper de leur école, pour se sentir plus à l'aise dans sa propre vanité, elle ne sémerait qu'opprobre et infamie. » (*Ibid*, 436.)

pendant ni Schopenhauer, ni ses disciples, pas plus que ses adversaires, n'ont jamais cherché à interpréter dans leur ensemble ces manifestations pessimistes du génie hellénique ; et lorsqu'ils y ont fait allusion en passant, ils ne sont guère remontés au delà d'Hésiode[1], laissant supposer assez volontiers que ce théologien à l'humeur chagrine s'oppose à Homère, peintre riant de la nature humaine, comme son contraire. Aussi la croyance est-elle à peu près générale que, philosophiquement parlant, Hésiode est pessimiste et Homère optimiste ; que celui-ci a chanté la religion des heureux, tandis que l'autre a introduit dans le trésor des croyances helléniques des idées tristes et sombres, qui en auraient changé le caractère originaire[2]. Nous voudrions montrer que cette différence prétendue entre les deux poètes est plus apparente que réelle, et ensuite que la religion primitive des Grecs paie un large tribut aux opinions pessimistes.

I

Origine, décadence et condition actuelle de l'humanité.

Avant d'établir, par les textes, les ressemblances de la pensée d'Homère avec celle d'Hésiode sur la question des rapports de l'homme et des dieux et sur sa condition terrestre, il n'est pas sans intérêt de se demander pourquoi

1) Cf. E. Caro, ouv. cit., p. 4. L'exposé historique par lequel débute l'ouvrage de l'éminent académicien, est nécessairement fort incomplet.

2) L'optimisme d'Homère est une sorte de dogme d'école ; nous l'avons accepté nous-même autrefois (*Etudes sur les Démons*, p. 52 et suiv.), un peu légèrement. La suite de cette étude montrera qu'il en faut beaucoup rabattre. Cf. d'ailleurs Naegelsbach, *Homer. Theologie*, p. 356 et suiv., qui nous semble avoir raison contre W. Teuffel, *Homerische Eschatologie*, p. 24. Quoiqu'il en soit du débat, il nous est impossible de souscrire à ce jugement de M. Havet, l'*Hellénisme*, p. 17, parlant de la civilisation homérique : « Ce monde où tout est bruit et éclat, *où tout a un air de fête, jusqu'à la mort même.* » Tout y a un air de *force*, mais de *fête*, c'est une autre affaire.

l'impression qui subsiste après la lecture d'Homère est si différente de celle que produit Hésiode. On en peut apporter deux raisons principales, l'une tirée de l'art des deux poètes, l'autre de la nature des sujets qu'ils traitent. Il y a chez Homère, même dans la peinture de la destruction, des souffrances et du désespoir irrémédiable, une telle exubérance de force artistique, une telle puissance littéraire; ses héros, dans les circonstances douloureuses où le poète les a placés, font preuve d'une telle énergie soit pour résister sans espoir, soit pour triompher sans profit, qu'absorbé par la contemplation de l'action, le lecteur n'a pas le temps de songer au résultat; saisi par le spectacle tout extérieur de cette vie, il ne s'avise guère d'en vouloir chercher les lois intimes. Ensuite chez Homère encore, les dieux sont étroitement associés aux hommes pour le développement des deux épopées. Il s'ensuit que le bonheur que ceux-là possèdent par nature rayonne en quelque sorte sur la misère de ceux-ci, au lieu de s'y opposer par contraste, et qu'il en adoucit le spectacle; d'autant plus que par une action réflexe les misères de l'humanité déteignent, sans le pénétrer, sur le monde des dieux. Chez Hésiode au contraire, outre que le talent est fort ordinaire, je dirai volontiers terre à terre, les deux sphères de l'humanité et de la divinité sont présentées à part. Dans la *Théogonie*, il n'est guère question que des dieux pris en eux-mêmes et fort peu de leurs relations avec les mortels; dans les *Œuvres et les Jours* nous avons la peinture de l'humanité aux prises avec le labeur pénible qui pourvoit à son existence, livrée à toutes les difficultés morales et matérielles qui l'empêchent de s'épanouir dans la joie, qui font de la vie une lutte incessante des hommes entre eux ou contre la nature, c'est-à-dire contre les dieux; mais personnellement ces dieux y figurent à peine. Au fond, les divinités quelque peu abstraites d'Hésiode ne diffèrent des personnalités vivantes dont Homère a peuplé l'Olympe, que par le talent des poètes qui les mettent en scène. De même l'humanité suivant Hésiode, si livrée qu'elle paraisse à toutes les causes de souffrances, d'erreur

et de péché, n'est pas plus à plaindre que l'humanité suivant Homère : peut-être l'est-elle moins. Les hommes d'Homère s'agitent davantage ; ils font plus de bruit, ils accomplissent des exploits extraordinaires ; mais s'ils sont héroïques, ils souffrent en proportion de leur héroïsme et leur mort en est plus tragique. Les laboureurs d'Hésiode se consument tristetement dans un travail vulgaire, ne débattent que des intérêts misérables, ne subissent que des épreuves sans gloire ; ils répondent à l'idéal du pessimiste qui ne trouve pas le bonheur, même en se contentant de peu. Mais en regardant aux lois de l'existence, indépendamment de ses résultats, en dépouillant ces résultats de l'atmosphère rayonnante dont les enveloppent chez Homère la présence et l'intervention des dieux, qui ne sont le plus souvent pour l'homme que la cause des suprêmes misères, on est forcé de reconnaître que chez Homère comme chez Hésiode, l'homme est également faible, condamné par son origine, par la loi primordiale de son être, par la volonté souveraine du destin et par la haine des dieux, à souffrir sans savoir pourquoi, à mourir sans espérer de lendemain, à agir, à lutter sans but logique et sans compensation morale. Hâtons-nous d'ajouter que l'un et l'autre poètes, si féconds qu'ils soient en manifestations pessimistes touchant la condition des mortels, sont aussi loin que possible des tendances ascétiques qui sont la conclusion du pessimisme hindou. Le but de la vie, le suprême idéal c'est la lutte, le travail, l'action quand même. L'affirmation du *vouloir vivre* (*die Bejahung des Willens zum Leben*)[1] y est

1) Cf. Schopenhauer, *Parerga*, § 163, VI, p. 334 : « Entre la morale des Grecs et celle des Indous, il y a opposition tranchée. Ceux-là (à l'exception de Platon) lui assignent pour but d'établir la vie heureuse, *vitam beatam* ; ceux-ci au contraire poursuivent la délivrance et l'anéantissement de la vie en général. » Et plus loin : « Entre l'esprit du paganisme gréco-romain et celui du christianisme, il y a à proprement parler l'opposition entre l'affirmation du vouloir-vivre et sa négation. » Schopenhauer n'a pas tout dit sur ce point. Si la morale du polythéisme cherche à réaliser la vie heureuse ici-bas, *en théorie* on ne voit pas qu'elle ait l'espoir d'y réussir, cela dès les temps d'Homère ; et le tableau que la littérature gréco-romaine trace de la vie en général, prouve

poussée jusqu'à l'énergie farouche, indomptable : si cela suffit à attacher à la morale et à la religion helléniques la qualification d'optimistes, il n'y en a point qui l'aient méritée davantage. Montrons cependant comment cet optimisme de principe, si c'en est un, se concilie sans peine avec le pessimisme pratique et effectif.

Le sentiment de la misère actuelle de l'humanité se manifeste dans la plus ancienne poésie des Grecs par la façon dont elle conçoit ses origines et sa condition passée. Les dieux et les hommes sont sortis de la même souche, et il fut un temps où leur existence était la même. Elle s'écoulait en commun, au sein de jouissances sans mélange, les hommes étant les égaux, tout au moins les commensaux des dieux[1]. Le désir du bonheur est si impérieux au cœur de l'homme et la réalité présente de ce bonheur si peu en proportion avec le désir, qu'il se dédommage par la fiction : il le place tantôt dans un passé fabuleux, tantôt dans un avenir problématique, quelquefois encore dans des contrées fantastiques, où il est l'apanage de quelque race extraordinaire qui n'est pas celle des dieux, mais qui n'est pas non plus celle des hommes. Hésiode, dans le mythe des âges, a donné à ces aspirations une forme systématique[2]; Homère les exprime par maints détails de ses deux épopées. Pour Hésiode, l'humanité est graduellement déchue de sa félicité première; lui-même appartient à la cinquième génération, à l'âge de fer qui n'est pas encore la pire des périodes, mais qui touche aux temps de la misère absolue et irrémédiable : « Pourquoi suis-je venu au monde pour être de cette cinquième génération? pourquoi ne suis-je pas mort plus tôt ou né plus tard? Car c'est aujourd'hui l'âge de fer. Ni jour ni nuit les hommes ne

qu'elle n'y réussit pas *en fait*. De plus, cette littérature est trop sincère pour vouloir donner le change : elle n'a ni artifice ni parti pris. Cf. Hartmann, *Métaph. de l'inconscient*, II, 435, trad. Nolen.

1) Hés., *Fragm.* 187, éd. Goettling, *Op. et D.*, 108; Paus., VIII, 2 : οἱ γὰρ δὴ τότε ἀνθρωποξένοι καὶ ὁμοτράπεζοι θεοῖς ἦσαν.

2) *Op. et D.*, 109-201.

cesseront de souffrir la peine et la misère ; et les dieux leur enverront les soucis dévorants[1]. » Cependant à cette existence lamentable se mêlent encore quelques biens ; il viendra une génération plus misérable encore, qui ne connaîtra que le mal sans mélange, que la souffrance sans compensation. Et au bout de ce cycle douloureux, l'imagination du poète se figure une révolution qui ramènera l'âge d'or, puisqu'il exprime le vœu ou d'être mort plus tôt ou de naître plus tard[2]. Cette croyance à une régénération future de l'humanité se retrouve dans les traditions étrusques sur le grand siècle[3] ; elle inspire Virgile dans l'Églogue à Pollion ; elle fait le fond des idées messianiques.

Homère y paie tribut, quoique avec une énergie moindre dans la conviction pessimiste. C'est ainsi que certains de ses héros, Nestor et Ulysse entre autres, aiment à rappeler ce que furent les hommes d'autrefois, à comparer leurs exploits avec ceux du temps présent et non à l'avantage de ce dernier[4]. Les générations antérieures à la guerre de Troie étaient en relation directe et immédiate avec les dieux. Minos est appelé le camarade du grand Zeus[5] ; les dieux avaient assisté en personne aux noces de Thétis et de Pélée[6] ; Andromaque encore, pour son mariage, a reçu des mains mêmes d'Aphrodité un voile précieux. Mais déjà autour de Troie et dans la ville, les dieux s'abstiennent de se montrer aux hommes sous leur figure véritable. Zeus, le plus éminent, a cessé d'entretenir avec eux tout commerce personnel ; il ne corres-

1) *Op. et D.*, 174.

2) Sur ce vers cf. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 794, réfutant Buttmann (Mém. de l'Acad. de Berlin, 1824, p. 149), qui croit à une décadence continue, et Solon, *Fragm.*, V. 8 : *A la fin vient toujours le triomphe de la justice.*

3) O. Müller, *Etrusker*, II, 309 et 315. Cf. Virg., *Egl.*, IV, 4 ; et notre étude sur les *Juifs à Rome*, *Rev. des Etudes Juives*, no 21, juillet-septembre 1885. p. 43 et suiv.

4) *Il.*, I, 260 et suiv. ; XI, 670 ; *Od.*, II, 276 ; VIII, 223. Il est curieux de relever l'expression du sentiment opposé dans la bouche de Sthénelus, *Il.*, IV, 405 : ἡμεῖς τοι πατέρων μέγ' ἀμείνονες εὐχόμεθ' εἶναι, κτλ.

5) *Od.*, XIX, 179 : Διὸς μεγάλου ὀαριστής.

6) *Il.*, XXIV, 62 et XXII, 470. Cf. Naegelsbach, ouv. cit., p. 153.

pond plus avec la terre que par messagers; et Athéné, Hermès, Iris, pour s'aboucher avec les mortels, revêtent les traits d'un personnage humain ou restent invisibles, sauf pour leurs plus intimes favoris. Il n'y a plus d'unions entre les dieux et les femmes mortelles, entre les déesses comme Aphrodité et les hommes comme Anchise, dont le fils figure parmi les combattants de Troie[1]. Dans l'*Odyssée* un des prétendants dit à Antinoüs que les dieux, pour visiter les hommes et s'enquérir de la façon dont ils observent la justice, prennent les dehors de mendiants et de voyageurs[2]. Et l'un des privilèges des Phéaciens, peuple fantastique et presque divin, est de recevoir la visite des dieux sous les traits qui leur sont propres[3], de converser avec eux face à face, comme autrefois Minos, le favori de Zeus; comme chez Hésiode les mortels privilégiés, qui à Méconé contestaient aux dieux les prérogatives et les sacrifices[4].

Ainsi l'humanité est déchue de la félicité première qu'elle goûtait en compagnie des dieux; pour Hésiode elle va entrer aussitôt dans la période de la souffrance infinie, où le mal triomphera sans conteste, où le bien, même réduit à la faible dose qui est permise à l'âge de fer, sera totalement inconnu. Quelle est cependant la condition propre de cette cinquième génération à laquelle le poète se plaint d'appartenir? Nous en pourrons juger par celle d'une génération antérieure, plus forte, plus vaillante, plus sage et plus rapprochée des dieux, par la génération des héros qui ont combattu sous Troie et que Zeus, en récompense de ses mérites, a placée après la mort dans les îles des bienheureux, lui accordant, sous le gouvernement de Cronos, un bonheur sans mélange[5]. C'est

1) Ainsi Thétis vit séparée de Pélée, celui-ci à Phthie, son épouse divine dans les grottes de Nérée.

2) *Od.*, XVIII, 485.

3) *Ib*. VII, 201. Les Cyclopes et les Géants jouissent du même privilège. Cf. XVI, 161.

4) *Théog.*, 535 et suiv.

5) *Op. et D.*, 156 et suiv.

l'épopée homérique qui nous dira comment l'imagination des Hellènes se figurait la vie de ces ancêtres à moitié fabuleux ; et par la somme de bonheur qu'elle leur a attribuée, nous pourrons estimer celle que le poète met dans la réalité de son temps.

Le sujet même des deux épopées ne prête guère à priori qu'à une représentation pessimiste de l'humanité. Schopenhauer en a fait la remarque d'une façon générale, quoiqu'il semble avoir en vue les œuvres d'une littérature plus artificielle et plus raffinée[1] : « Tous les poètes, dit-il, sont obligés de jeter leurs héros dans des situations pleines d'anxiétés et de tourments, afin de pouvoir les en délivrer de nouveau : drame et poésie épique ne nous montrent que des hommes qui luttent, qui souffrent mille tourments, et chaque roman nous donne en spectacle les spasmes et les convulsions du pauvre cœur humain. » En lisant Homère, on s'aperçoit bien vite qu'il n'a nul souci, tout au moins dans l'*Iliade*, de satisfaire le lecteur par un dénouement heureux, après l'avoir saisi par une suite d'aventures ou poignantes ou terribles. Il ne nous montre la lutte des forces humaines les unes contre les autres, et celle des hommes contre les dieux, que comme un jeu cruel, destiné à divertir l'Olympe.

> Proh ! Quisquis Olympi
> Summa tenes, tantone libet mortalia risu
> Vertere[2] !

C'est ce qu'un écrivain a justement appelé l'ironie de l'*Iliade*[3] ; et un autre a pu dire, avec non moins de raison, que le sens profondément tragique de ce poème, c'est que tout ce qui grandit dans la joie et dans la force brillante, est par

1) *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, 659. Nous citons ce fragment d'après la traduction de M. J. Bourdeau, *Pensées et fragments*, p. 72. Ce petit volume (Paris, Alcan, 1886), fort bien fait, suffit à donner une idée à peu près complète de la signification morale du pessimisme par des textes choisis.

2) Claud., *Contre Eutr.*, II, 140.

3) Piechowski, *de Ironia Iliadis*, Moscou, 1856.

l'intervention brutale des dieux, voué à l'anéantissement[1]. Cette ironie dramatique résulte de l'absence de toute règle morale, répartissant le bien et le mal suivant le mérite de chacun. Par là le poète atteste la profondeur de ses conceptions touchant les conditions de la vie humaine, si elle ne doit pas avoir de lendemain après la mort. Il ne songe pas à abuser par un arrangement conventionnel des souffrances proportionnées aux fautes. Il sait fort bien qu'ici-bas les plus forts, les plus braves, les plus justes, si naïvement que l'on conçoive la justice et si simples qu'en soient les règles, ne sont pas pour cela dispensés de souffrir, ni surtout, ayant souffert, assurés de trouver après le mal une compensation proportionnée. Et comme il ne s'élève pas encore à l'idée d'une rétribution transcendante, à la faveur de l'immortalité, comme tout son idéal se concentre dans les limites de l'existence terrestre, il est tro p sincère pour montrer cette existence autre qu'elle n'est. Il n'y voit que la lutte du faible contre le fort, du lion contre la biche[2], ou comme dit Hésiode, de l'épervier contre le rossignol. Le lion brise au fond de son antre les faibles petits de la biche et leur arrache l'âme délicate, tandis que la mère épouvantée s'enfuit à travers les bois. L'épervier emporte le rossignol dans ses serres : « O malheureux, pourquoi te plaindre? Tu es la proie d'un plus fort ; tu iras où il me plaira de te mener, quoique tu sois un chantre divin. Imprudent est celui qui veut lutter contre un plus fort; il ne lui est pas donné de vaincre et avec les affronts il lui faut souffrir de cruelles douleurs[3]. » Or tous les êtres de ce monde, sans en excepter les dieux, sont à la discrétion d'une puissance fatale et irrésistible, qui ne rend aucun compte de ses actes; l'homme est entre les mains des dieux qui, donnant les biens, donnent plus souvent encore les maux ; et les dieux eux-mêmes subissent, de par le destin, des douleurs divines,

1) Geppert, *Ueber den Ursprung der hom. Gedich.*, I, 184.
2) *Il.*, XI, 113 ; cf. *ib.*, 172; *Op. et D.*, 201.
3) *Theog.*, 133.

dont ils chercheraient en vain l'explication et la cause [1]. C'est parce qu'il constate dans l'organisme du monde cette loi de la force brutale et inintelligente, qui ne respecte même pas le chantre inspiré des muses, que le poète a mis dans la peinture des agitations humaines, la tristesse tragique ; c'est pour cela qu'il prête à ses héros, avec une résignation sombre, un acharnement implacable. L'une est l'abdication de l'intelligence devant l'inconnu du problème vital ; l'autre est l'affirmation de l'énergique volonté devant la tyrannie du destin, la protestation quand même contre sa loi obscure. Nous aurons à voir plus tard comment Homère et Hésiode cherchent à sortir de l'impasse où leur raison est acculée, comment ils essaient de justifier les dieux. Je me borne pour le moment à montrer que la contrainte même du sujet qui n'est que celle de la nature universelle des choses, a fait de l'*Iliade* le chant des grandes misères de l'humanité héroïque ; et que, si l'on retranche de l'Odyssée avec la conclusion heureuse, le fantastique qui nous transporte loin de la vie réelle [2], les aventures d'Ulysse non moins que les luttes d'Achille, avec tous les épisodes qui en varient la trame, établissent avec éclat « l'insuffisance et la misère des choses humaines [3]. »

La condition propre de l'homme, à partir du moment où il a été exclu de la société des dieux, est de ne durer que peu de temps, et pendant ces courts instants d'une existence qui est en principe considérée comme le premier bien, d'être livré au mal sous toutes ses formes, à la souffrance physique et morale, à l'erreur et au péché : « Les dieux en ont décidé

1) Plutarque, *Aud. poet.*, p. 20 F et 22 B, prétend qu'Homère, ayant dit des dieux (*Il.*, XXIV, 525) qu'ils sont exempts de soucis (ἀκηδέες), se met en contradiction avec lui-même puisque maintes fois il les fait participer aux souffrances des mortels. Cette contradiction n'est pas la seule qu'entraîne l'anthropomorphisme ; le Schol. Vict, à propos de ce vers, résout la contradiction en distinguant la divinité poétique et la divinité philosophique (τὸ φύσει θεῖον).

2) En particulier les épisodes des Lotophages et des Phéaciens. *Od.*, IX, 91 et suiv.; VI, 200 et suiv.

3) Leopardi, *Histoire du genre humain*, Opusc. et pensées, trad. A. Dapples, p. 10.

ainsi pour les malheureux mortels : ceux-ci vivront dans la peine tandis qu'eux-mêmes restent exempts de souffrance [1]. » L'épithète caractéristique de l'homme est δειλός, mot qui implique autant l'idée de faiblesse que celle de misère [2]. Les dieux et ceux d'entre les mortels à qui ils communiquent par privilège leur bonheur, soit ici-bas soit dans quelque condition fantastique et idéale, sont μάκαρες, ἀθάνατοι, ἀιὲν ἔοντες [3] ; ils soutiennent leur immortelle et heureuse jeunesse par la nourriture spéciale de l'ambroisie, tandis que les mortels mangent péniblement les fruits de la terre. Le malheur est suspendu sur l'homme dès le jour de la naissance [4], il le suit jusqu'à celui de la mort; et ce malheur lui est départi dans une abondante mesure : « Infortunés, dit Zeus aux chevaux immortels d'Achille [5], lesquels par contagion participent à la triste destinée de leur maître, pourquoi vous avons-nous donnés au roi Pélée qui est mortel, vous qui ne devez connaître ni la vieillesse ni la mort? Était-ce pour que vous subissiez aussi les douleurs humaines? Car l'homme est le plus malheureux des êtres qui respirent ou qui rampent sur la terre. » Une fable antique qui ne peut guère être postérieure à Homère et dont la leçon morale a été mise en vers par Théognis, racontait que Silène, le compagnon de Dionysos, que l'on aime à se représenter plus folâtre, enseignait au roi Midas [6] : « Le meilleur

1) *Il.*, XXIV, 525.

2) *Il.*, XXI, 464; XXII, 31 et passim. Cf. *Hym.* II, 354 et V, 257.

3) *Od.*, V, 7; *Il.*, XX, 54 et passim. Pour μάκαρες appliqué aux hommes, cf. *Il.*, XXIV, 377 de même les Phéaciens. Cf. Hés., *Op. et D.*, 140 : μάκαρες θνητοί, en parlant des hommes de la quatrième génération placés après leur mort : ἐν μακάρων νήσοις.

4) *Il.*, X, 70. Cf. XIX, 287 et 302.

5) *Il.*, XVII, 445; cf. *Od.*, XVIII, 130.

6) Arist. chez Plut., *Mor.*, 115. Cf. Théophr., *Fragm.* 76. — Théog., 425. Euripide, *Suppl.* 197 et seq., est le seul des auteurs grecs qui combatte formellement cette maxime. Elle a été développée dans une épigramme de Posidippus ou de Platon le comique ; V. *Anthol. Pal.*, II, p. 122: « Quelle carrière suivre dans la vie? Sur l'agora il n'y a que disputes et méchantes affaires ; à la maison que soucis; aux champs de la fatigue en suffisance; sur mer l'épouvante; en voyage, si vous avez quelque chose, des craintes; si vous

pour l'homme est de ne pas naître et, une fois né, d'arriver le plus vite possible aux portes de la mort. » Cette profession de pessimisme n'est pas seulement au fond du mythe des âges et de la fable de Pandore chez Hésiode quand il s'écrie : « Des milliers d'infortunes errent parmi les hommes ; la terre en regorge, la mer en est remplie[1] ! » Elle pénètre l'épopée homérique, elle y revient sous des formes diverses, avec la persistance qui indique une conviction arrêtée. Si l'homme durant sa vie est δειλός, misérable, après qu'il a cessé de vivre, il est καμών, c'est-à-dire *functus laboribus*[2], ayant cessé de peiner et de souffrir. Et il n'y a point d'exception à la règle, point de puissance, de force, de richesse, de gloire qui en défende : « Les dieux plongent dans l'infortune les hommes lamentables sans exception ; car les rois mêmes sont sujets à la souffrance[3]. » Ils ont, il est vrai, des compensations dans les satisfactions de la gloire, de l'ambition et du bien-être matériel. Mais Ulysse déclare combien tout cela est peu de chose, en comparaison des épreuves qu'un haut rang oblige à endurer, lorsqu'il envie le sort du porcher Eumée[4].

A vrai dire, la grande leçon que l'oraison funèbre de Bossuet dégage de la vie des rois et des princes pour l'instruction de ceux qui les « regardent de si bas » ressort avec la même puissance des événements de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*. Solon ayant demandé à Ésope à quoi Zeus est occupé, reçut cette

n'avez rien, des affronts. Êtes-vous marié, vous ne manquez pas d'inquiétudes, célibataire, il vous faut vivre dans l'isolement. Les enfants donnent de la peine ; point d'enfants, il manque quelque chose. La jeunesse est imprudente ; la vieillesse sans force. Que n'a-t-on le choix entre ces deux destinées : ou ne jamais naître, ou mourir aussitôt né. » Cf. un fragment de Ménandre, *Hypob.* 2, édit. Didot, p. 48, qui exprime, avec plus d'élévation, des idées analogues.

1) *Op. et D.*, 101 et suiv.

2) Cf. Naegelsbach, ouv. cit., p. 375. *Il.*, XXIII, 72 : εἴδωλα καμόντων. A rapprocher πολύτλας, épithète caratéristique d'Ulysse et : πολύτλητοι γέροντες. *Od.*, XI, 38 ; Schopenhauer, *Parerga*, VI, 321 : « La vie est une tâche à remplir, un pensum. Dans ce sens, le mot *defunctus* est une belle expression. »

3) *Od.*, XX, 195.

4) *Od.*, XV, 488 et suiv.

réponse[1] : « Il abaisse ce qui est élevé, il élève ce qui est abattu. » C'est ainsi que les illustres infortunes qui composent les deux épopées, ne sont pas autre chose, en somme, que l'application de la grande règle de la compensation, qui domine toute la morale primitive des Grecs; et celle-ci n'est elle-même qu'une forme spéciale de la loi du partage, assignant à tous les êtres une place déterminée dans l'organisme universel. Cette règle peut se formuler ainsi : « La souffrance est le lot obligé des humains; elle est la monnaie avec laquelle ils achètent du destin de courts instants de bonheur. » Dans la pratique, si toute espèce de bonheur se paie par une somme d'infortunes, toujours hors de proportion avec le bien qu'elle procure, il n'est pas certain que la souffrance amène nécessairement un bonheur correspondant : « Que les dieux t'accordent de revoir ton épouse et ta patrie, dit Alcinous à Ulysse, puisque tu as souffert des maux loin de ceux qui te sont chers[2]. » Mais Alcinous n'exprime qu'un vœu, tout au plus une espérance; il ne formule pas un droit.

C'est dans la conclusion de l'*Iliade*, par la bouche d'Achille parlant à Priam, que cette loi est proclamée avec une sorte de précision mathématique, en même temps qu'elle revêt une réalité dramatique dans le spectacle des deux destinées mises en présence[3]. Le vainqueur, dans tout l'éclat de son triomphe, dans l'apparente sécurité de sa jeunesse et de sa force, s'y met de plain-pied avec le roi découronné, le père meurtri; il établit pour tous deux le compte du bien et du mal sur la terre, et l'on se demande en l'écoutant, lequel est le plus à plaindre, du héros dans sa force qui a acheté de courts instants de gloire au prix d'un anéantissement prochain, ou du vieillard précipité après une longue vie qui n'a pas été sans bonheur, dans un abîme d'amertumes : « Ainsi les dieux en ont décidé pour les malheureux mortels; ils les font vivre dans

1) Chez Diog. Laert., I, 3, 2. Cf. Hésiode, *Op. et D.*, 5.
2) *Od.*, VIII, 410.
3) *Il.*, XXIV, 525 et suiv.

la peine tandis qu'eux-mêmes sont exempts de soucis. Deux vases sont placés au seuil de Zeus, et l'un contient les maux, l'autre les biens. Et le foudroyant Zeus, mêlant ce qu'il donne, envoie tantôt le mal et tantôt le bien. Et celui qui n'a reçu que des dons de malheur, est en proie à l'outrage et la détresse profonde le poursuit sur la terre, et il erre çà et là, méprisé des dieux et des hommes. Ainsi les dieux ont orné Pélée des plus illustres dons depuis sa naissance ; plus que tous les hommes il fut comblé de félicités et de richesses, et il commandait aux Myrmidons; et quoiqu'il fût mortel, il obtint une déesse pour compagne. Cependant les dieux lui ont envoyé le malheur; il fut privé d'une postérité héritière de sa puissance, et il n'a engendré qu'un fils destiné à une mort prématurée. Ce fils ne peut même le soigner dans sa vieillesse, puisque loin de la patrie, ici dans la Troade, je vous accable de maux, toi et tes enfants. Toi-même, vieillard, nous savons que tu as été heureux autrefois, et que sur toute la terre, depuis Lesbos de Macar jusqu'à la Phrygie et à l'Hellespont infini, tu étais illustre par tes richesses et par tes enfants. Et voici que les dieux t'ont frappé d'une calamité, et sans cesse les guerriers autour de ta ville déchaînent le carnage et la guerre [1]. » Il n'est pas exact de dire avec certains commentateurs que cette brutale loi de la compensation, inventée par l'imagination des antiques Hellènes pour expliquer le mélange du bien et du mal dans la destinée de l'homme, fait la part égale, qu'elle compense un mal par un bien [2]. Les plus heureux sont ceux qui obtiennent cette sorte de marché à

1) Nous nous servons parfois, en la rectifiant s'il y a lieu, de l'excellente traduction d'Homère par M. Leconte de Lisle (Paris, Lemerre, 2 vol.), la seule à notre avis qui donne la sensation du texte.

2) Les Scholiastes l'ont si bien compris que quelques-uns ponctuaient ainsi: Δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει, δώρων οἷα δίδωσι κακῶν· ἕτερος δὲ ἐάων, au lieu de δώρων οἷα διδωσι, κάκων, ἕτερος... La première ponctuation donne deux vases pour les maux et un pour les biens; l'autre deux vases en tout. Il est certain que Pindare a compris de la première manière (*Pyth.* III, 146) ; elle a encore pour elle d'autres probabilités purement philologiques, sur lesquelles ce n'est pas ici le lieu d'insister.

égalité; mais dans la pensée du poète, il en est qui ne reçoivent en partage que le mal, d'autres (et la destinée de tous ses héros le prouve), chez qui le bilan des maux l'emporte de beaucoup sur celui des biens. C'est ainsi que l'entendra Pindare quand il dira, se souvenant d'Homère : « Contre un bien les immortels dispensent deux maux aux hommes. »

En vertu de cette loi, il n'y a point ici-bas de mortel qui soit orné de tous les dons propres à sa race [1]. Celui qui a reçu en partage une longue vie la passera sans gloire ou paiera dans sa vieillesse le bienfait douteux de l'existence par des souffrances trop réelles. Celui qui, comme Achille ou Hector, soit en vertu de son libre choix, soit par la volonté du destin, est réservé à une grande illustration et domine par la force, ne durera que peu de temps [2]. Hector n'obtient de se couvrir du casque d'Achille arraché à Patrocle, que parce que sa mort à lui est proche, qui compensera cette gloire; et le même Hector en mourant, insulté par Achille, rappelle à son ennemi qu'il paiera bientôt ce triomphe par une mort analogue. Pour la même raison, Demodocus l'aède inspiré des Phéaciens, l'ami des Muses, n'a obtenu le don des douces chansons qu'au prix de ses yeux [3]. Certains guerriers, comme Ajax et Diomède, ont la vaillance, mais il leur manque la sagesse dans le conseil [4] : « Les dieux ne donnent pas tous les biens à tous les hommes, au même la beauté avec la prudence ou l'éloquence. Souvent un homme n'a point de beauté, mais un dieu l'orne par la parole... Un autre est semblable aux dieux par la beauté, mais il ne lui a pas été accordé de bien parler. »

Lorsque l'on cherche, suivant cette règle, à dresser le bilan de l'existence héroïque telle que la dépeignent l'*Iliade* et l'*Odyssée*, on s'aperçoit aussitôt que les maux ont aux yeux

1) *Od.*, III, 167 ; *Il.*, XIII, 726.

2) *Il.*, IX, 410 et suiv. Cf. pour Hector XV, 610 et suiv; XVI, 800 et 853; XVIII, 22 et suiv., 79 et suiv., 98 et suiv.

3) *Od.*, VIII, 64 ; cf. XI, 488.

4) *Od.*, VIII 167. Cf. *Il.*, IV, 320 et XIII, 726 et suiv.

du poète une réalité formidable et forment un total écrasant, tandis que les biens sont relatifs, souvent illusoires ; quand ils atteignent par exception une somme considérable, tout aussitôt le mal, sous l'une quelconque de ses formes, en altère la jouissance ou en détruit les résultats. Les acteurs des deux drames, à peu d'exceptions près, sont voués à une destinée funeste et les plus éminents à la plus funeste. Dans Troie on se défend sans espoir contre un arrêt de ruine irrévocable ; autour de la ville on achète la victoire par des souffrances actuelles en grand nombre, par le deuil des absents restés au foyer, par la perspective des épreuves du retour. Il n'en est pour ainsi dire point, parmi ces vaillants, qui ne porte en lui-même la conscience de sa misère, qui ne soit saisi aux heures décisives, par le pressentiment de son écrasement prochain. Achille combat avec la certitude qu'il ne jouira point de sa victoire, Hector avec celle qu'il ne saurait empêcher la défaite [1], et s'ils pouvaient l'oublier, des voix prophétiques se chargent de leur rappeler la loi commune [2]. Agamemnon ne goûtera pendant quelque temps les douceurs du triomphe que pour trouver à son retour, avec l'adultère installé dans son palais, une mort sans gloire de la main d'un traître ; et tous ses compagnons périssent avec lui [3]. Ajax, Achille, Patrocle, Antiloque, le fils bien-aimé de Nestor, ne luttent que pour mourir et ne verront pas le jour tant désiré du retour ; Ulysse erre pendant dix années, faisant connaissance avec toutes les variétés de douleurs physiques et morales ; sa vieille mère expire de douleur, et son père Laerte se consume dans le désespoir [4] ; Ménélas, le moins à plaindre après la guerre, sans doute parce qu'il l'a été davantage auparavant, est saisi d'une incurable tristesse dans son palais de Sparte, quand il songe à ses compagnons, à son frère, à Ulysse ; il

1) *Il.*, XXI, 107 et suiv. ; XXII, 297 ; XXIII, 150 ; XIX, 420. Pour Hector, *ib.*, VII, 71 ; cf. *ib.*, 402 ; et VI, 486 et suiv.

2) V. le discours du cheval Xanthos à Achille, *Il.*, XIX, 407 et suiv.

3) *Od.*, XI, 405 et suiv.

4) *Od.*, XI, 187 ; XX, 353 ; XXIV, 249 etc.

voudrait racheter leur vie au prix de toute la richesse qui lui procure un semblant de jouissance [1]. Quelle destinée plus lamentable que celle de la maison de Priam [2]! La grande misère de son chef, dans la vie duquel le poète n'a placé ni un crime ni une erreur coupable pour en faire accepter les épreuves à la conscience, se répand comme par contagion sur tous les êtres qui l'entourent; elle s'augmente de toutes les souffrances dont il est la cause mystérieuse et innocente. Nulle part de dédommagement pour le sentiment moral, rien que cette naïve philosophie de la résignation au malheur propre puisée dans le malheur d'autrui, qu'Achille offre comme consolation suprême à Lycaon, fils de Priam, tombé pour la seconde fois sous ses mains qui l'avaient épargné naguère [3]. « Regarde! Je suis beau et grand, je suis né d'un noble père; une déesse m'a enfanté. Cependant la mort et la Parque brutale me saisiront le matin, le soir ou à midi et quelqu'un m'arrachera l'âme, soit d'un coup de lance, soit d'une flèche. » Du moins les héros ont une sorte de compensation dans les emportements de la lutte où ils sentent leur énergie se déployer, dans les ivresses de la victoire où leur personnalité grandit et s'affirme, par une illusion qui aussitôt s'évanouit. Quel est le dédommagement de ces victimes innocentes, femmes et enfants, Andromaque, Hécube, Astyanax, jeunes épouses qui ne retrouveront plus leurs époux égorgés, vieux parents qui se consumeront tristement auprès du foyer privé de son chef, enfants orphelins livrés à l'insolence du vainqueur [4]? A quel prix tous ces êtres n'ont-ils pas payé de fugitives sensations de plaisir, de gloire, les illusions décevantes de l'espérance dans l'avenir! Que de deuils, que de larmes au début de l'Iliade et de l'Odyssée, à tous les épisodes que l'imagination du poète groupe autour du fait prin-

1) *Od.*, IV, 100 et suiv.

2) V. surtout *Il.*, XXIV, 475 et suiv., et la comparaison avec Niobé, 602 et suiv.; XXII, 52 et suiv., 408 et suiv.

3) *Il.*, XXI, 15 et suiv.

4) *Il.*, XXII, 477 et XXIV, 725 et suiv.

cipal, dans la conclusion morne et pleine d'angoisse qui au bout des deux épopées arrête la pensée sur la perspective d'une misère sans explication morale, d'un écrasement sans cause suffisante, sans possibilité de réparation!

Cependant, à travers les poignantes épreuves qu'entraînent la guerre et l'absence [1], ces deux grandes causes de douleur qui dominent l'épopée homérique et d'où dérivent toutes les autres, il n'y a chez les héros ni sentimentalité larmoyante à la façon des modernes, ni ostentation de fermeté théâtrale ou philosophique [2]. Ils souffrent simplement et vigoureusement, manifestant la douleur par les moyens naturels, se redressant après la tempête déchaînée, comme le roseau pensant dont parle le philosophe, avec la conscience instinctive, irraisonnée et illogique, que le néant n'est pas le dernier mot du destin et qu'il faut résister quand même : νῦν δὲ χρὴ τετλάμεν ἔμπης [3]. Tout ce qui brise le cœur, souffrance morale ou physique, la première surtout (car l'homme chez Homère est dur à la seconde et le poète ne lui a fait qu'une faible place dans son ouvrage [4]), fierté blessée, amitié rompue, regret de ceux qui ne sont plus, aspiration impuissante vers la patrie lointaine, se manifeste simplement par des larmes et des cris. Il n'y a pas de honte à laisser couler les unes, à pousser les autres ; et tandis que les pleurs s'échappent des yeux et les sanglots de la poitrine, il semble que la douleur s'en échappe d'autant et que l'âme sente diminuer le poids de sa souffrance.

1) Si l'*Iliade* est à certains égards le chant des douleurs humaines, conséquences de la guerre, l'*Odyssée* a été justement appelée *Le chant de la nostalgie*. Cf. Buchholz, *Homerische Realien*, III, 2, 228. Pour la tristesse d'Ulysse, regrettant la patrie, V. *Od.*, V. 81 et 151 ; 203, 206 et VI, 222, etc.

2) Cf. Naegelsbach, p. 366 et suiv.

3) *Od.*, III, 209. Cf. XX, 18. *Il.*, XXIV, 46.

4) C'est ainsi qu'il y est à peine question des maladies (v. *Od.*, V, 394 ; pour les douleurs de l'enfantement, *Il.*, XI, 269, insomnie, *Od.*, XX, 83), tandis que chez Hésiode elles sont au premier rang des fléaux qui s'échappent du vase de Pandore (*Op. et D.*, 90 et suiv.). Sauf le cas de Thersite, il n'y a pas davantage d'exemples de la débilité et de la laideur physiques. La souffrance est héroïque chez Homère comme tout le reste.

Les pleurs sont le premier soulagement que la nature a placé tout au bout du mal; ils consolent en manifestant. L'homme homérique s'y abandonne sans réserve, il avoue y goûter une satisfaction amère. Il se rassasie de larmes[1], il lasse sa douleur par les sanglots qu'elle lui arrache, il l'use : « Plût aux dieux qu'Hector fût mort dans nos bras, s'écrie Priam ; au moins sur son corps nous nous serions rassasiés de larmes, sa malheureuse mère et moi[2] ! » Autour du cadavre de Patrocle, les Myrmidons, sous l'influence bienfaisante de Thétis, sentent s'augmenter dans leur cœur le désir de pleurer; et ils sont soulagés en s'y abandonnant[3]. Achille demande à l'ombre de son ami de prolonger un entretien qui adoucit sa douleur en lui ouvrant ses issues naturelles; de même Ulysse, conversant aux enfers avec sa mère Anticlée[4]. Quand Ménélas songe au sort des compagnons morts à cause de lui, il charme un instant ses regrets par des gémissements; mais il y a une satiété de pleurer comme de toute autre chose, et le héros sait y mettre un terme, quoique la cause de sa douleur subsiste toujours[5]. Le même sentiment est au fond de l'observation d'Eumée, devisant avec Ulysse sur les épreuves communes : « L'homme qui a beaucoup souffert et beaucoup erré est charmé par le souvenir de ses douleurs[6]. » Chez Homère la souffrance est toujours bruyante et loquace[7] : elle n'en est que plus profondément humaine et naturelle. Mais parce que le poète en toute occasion lui laisse un libre cours, si son ouvrage est le plus magnifique monument qui ait été élevé à l'énergie de l'homme, il est aussi un témoignage éclatant entre tous de ses misères.

(*A suivre.*) J.-A. Hild.

1) *Il.*, XXII, 427 et suiv.
2) *Il.*, XXIV, 227.
3) *Il.*, XXIII, 10; cf. 98 et 108.
4) *Od.*, XI, 212.
5) *Od.*, IV, 100 et suiv. Pour l'expression de κόρος γόοιο cf. *Il.*, XIII, 636.
6) *Od.*, XV, 399 avec la note de Pierron.
7) V. entre autres la scène de Priam s'exaspérant contre ses fils et les couvrant d'invectives dans l'excès de sa douleur, XXIV, 253 et suiv.

LE CODE SACERDOTAL PENDANT L'EXIL

Les questions scientifiques se présentent rarement seules ; pour la plupart du temps elles se compliquent d'autres questions d'une importance égale ou même supérieure. C'est ce qui m'est arrivé dans mon étude sur *Esdras et le code sacerdotal*[1]. Tout en discutant le rôle de ce scribe, j'avais effleuré en sous-œuvre le problème relatif à la date du code sacerdotal et comme ma conclusion était l'antipode de l'opinion admise par l'école « grafienne, » elle m'a attiré de la part de M. Kuenen une remarque[2] dédaigneuse à laquelle j'ai répondu, non sans quelques vivacités, dans une dissertation consacrée à cette question : « Esdras a-t-il promulgué une loi nouvelle[3] ? » M. Kuenen semble en avoir été quelque peu affecté. Heureusement, la science en a profité, car dans la réplique qu'il dirige contre moi dans son article sur l'œuvre d'Esdras, il cherche du moins à expliquer pourquoi il crut pouvoir passer sous silence plusieurs de mes preuves que je considérais comme « absolument certaines. » On pourra regretter que le savant avocat des « Grafiens » ait donné une forme aussi personnelle au débat, mais n'importe, le principal est de sortir de la conspiration du silence et d'entrer dans le domaine de la discussion scientifique. Si la cause que je défends est bonne, l'indignation de l'avocat du parti adverse ne pèsera pas beaucoup sur la décision du jury impartial, formé par les lecteurs de cette *Revue*.

La détermination de M. Kuenen a encore produit ce bon résultat de nous permettre de traiter séparément les références au code sacerdotal, que j'ai cru trouver dans Psaume LI et Ezéchiel, XX. En réservant pour une autre occasion l'appréciation du rôle d'Esdras dans

1) *Revue de l'Histoire des religions*, t. IV, p. 22 à 45.
2) *Religion nationale et religion universelle*, traduction de M. Vernes, remarque IX, p. 255 à 259.
3) *Revue de l'Histoire des religions*, t. XII, p. 38.

la promulgation de ce code, il sera déjà intéressant de voir si le jugement dédaigneux émis par M. Kuenen à leur égard est vraiment fondé. Si au contraire ma démonstration demeure intacte, le rôle d'Esdras serait singulièrement éclairci, car il serait étrange qu'on le chargeât de promulguer un code qui a été connu au moins cent quinze ans avant son retour de Babylone.

M. Kuenen expose ainsi qu'il suit l'objet du débat : « Pour comprendre et pour juger convenablement les récits qui nous sont parvenus au sujet d'Esdras, il importe de se faire une opinion raisonnée sur l'antiquité des lois. Nous « Grafiens, » nous ne parvenons pas à découvrir le moindre vestige de ces lois antérieurement à l'exil. M. Halévy, au contraire, les considère comme antérieures à la captivité et il appuie son opinion sur quelques preuves qu'il déclare lui-même, « absolument certaines. » Pour moi, cependant, ces mêmes preuves sont si peu probantes que je les ai passées sous silence dans ma remarque. » Cet exposé me semble un peu vague et je demande la permission de préciser davantage le point en litige qui est le suivant : les « Grafiens » soutiennent que le code sacerdotal a été promulgué pour la première fois par Esdras et Néhémie en 444 avant J.-C. De mon côté, je démontre par Psaume LI, 4, 9, et Ezéchiel XX, 7, 8, 13, que les parties rituelles et historiques de ce code étaient connues et admises au temps de l'exil, de façon que les deux personnages précités n'avaient plus rien de nouveau à promulguer. J'en conclus de plus que la rédaction du code sacerdotal est antérieure à l'exil. On comprend maintenant de quelle façon la lutte sera conduite. Chaque fois que je relèverai une mention de faits propres au code lévitique, mon savant adversaire cherchera à la réduire en nébuleuse ou à interpréter le passage d'une façon différente. Dans un tournoi pareil, l'essentiel est de se tenir sur un terrain solide et de repousser les subterfuges à l'aide de la grammaire et du bon sens.

I. — *Le psaume* LI.

Pour enlever à son adversaire le premier document qu'il invoque, M. Kuenen commence par en récuser la valeur. « La prière à Iahwé pour lui demander de rebâtir les murs de Jérusalem (v. 20) nous transporte au temps de Néhémie ou, tout au moins, à l'époque de l'exil... Mais alors le psaume n'autorise en aucune façon la conclu-

sion que l'on veut en tirer, puisqu'il date justement des années dans lesquelles les « Grafiens » placent la rédaction du code sacerdotal. » Je crains fort que l'habile défenseur des « Grafiens » n'ait, comme dit le proverbe, mal embrassé en voulant trop étreindre. En admettant la date la plus récente, le poème serait encore antérieur au retour de Néhémie qui a rebâti les murs de Jérusalem l'année même de son arrivée (Néhémie, I) et à plus forte raison, antérieur à l'assemblée convoquée par ce chef (*ibid.*, VII, 1-8) où ledit code aurait été promulgué pour la première fois. Mais il y a plus, pour l'auteur du psaume LI, la reconstruction des murs de Jérusalem équivaut au rétablissement de l'autel et du culte sacrificiaire duquel il attend le pardon de ses péchés ; or, étant donné que le culte sacrificiaire a été rétabli en Judée dès l'arrivée des premiers exilés sous la conduite de Zorobabel, il s'ensuit d'une façon indubitable que le psaume dont il s'agit a été écrit en Babylonie avant la première année de Cyrus, au courant de laquelle s'est effectué le premier retour. Nous voici transportés à 115 ans tout au moins avant Néhémie, en pleine captivité, et la valeur du psaume pour notre question demeure inattaquable. Du reste, M. Kuenen lui-même reconnaît formellement la légitimité de cette date et cet aveu suffit, pour justifier le choix que j'ai fait de ce psaume, comme d'une pièce autorisée dont le témoignage doit être sérieusement examiné.

Arrivons aux passages en discussion et donnons de nouveau la parole à M. Kuenen : « D'ailleurs les allusions à ce code relevées par M. Halévy sont d'une rare insignifiance. La phrase : « Lave-moi « de ma transgression et purifie-moi de mon péché » (v. 4), rappellerait les expressions lévitiques : « il lavera ses vêtements et sera « pur, » comme si partout où le péché est conçu comme une souillure, les verbes *laver* et *purifier* ne se présentent pas d'eux-mêmes sous la plume des auteurs. Le premier de ces deux termes est employé dans un sens figuré déjà par Jérémie (II., 22; IV., 14). » Ici, j'ai le regret de le constater, l'habile avocat des « Grafiens » a un peu trop présumé de l'inertie des lecteurs français. Celui qui veut relire mes articles auxquels se réfère M. Kuenen, verra qu'il s'agit de quelque chose de plus que des simples expressions « laver et être pur. » Voici ce qu'il en est : pour exprimer l'idée morale « laver quelqu'un d'un péché » les écrivains hébreux emploient régulièrement des verbes tels que *rahaç*, *thahér*, *zakké*, *naqqé*, etc., tandis

que la locution *Kabbês-mêawon* est particulière au psaume LI, 4. Or, étant donné d'une part, que le terme *kabbês* signifie au propre « laver des vêtements, » et d'autre part, que le précepte de laver les vêtements dans le rite de la purification appartient exclusivement au code sacerdotal, n'est-on pas forcément conduit à voir dans l'expression du psalmiste une idéalisation poétique de la formule lévitique *wekibbês begâdâw wethâhêr*, « il lavera ses vêtements et sera pur? » A cette considération j'ai ajouté cet autre fait remarquable que le verbe *thâhêr* est propre au style du code sacerdotal et ne se trouve pas dans les autres parties du Pentateuque.

Dans mes articles précités, j'ai eu soin de donner les passages comparés en caractères hébreux afin d'y appeler l'attention, je suis donc très surpris de voir par la réponse de M. Kuenen que le savant vétéran des études bibliques les ait lus sans s'apercevoir de rien et se soit ainsi laissé échapper la substance même de ma démonstration. Quant à l'usage du verbe *kabbês* dans Jérémie qu'invoque M. Kuenen, si l'analogie en est aussi certaine que M. Kuenen le semble supposer, loin de nuire à mon opinion, il l'affirmera par une preuve de plus, en faisant constater l'existence du code sacerdotal sous le règne de Josias ou de Joachim suivant la date que l'on admettra pour le chapitre II de ce prophète. Après cela je me crois autorisé à penser que M. Kuenen réparera bientôt le désidératum de son argumentation et ne trouvera plus que ma démonstration est « d'une si rare insignifiance. »

Ce que M. Kuenen dit à propos du verset 9 du même psaume est bien autrement surprenant. Je cite textuellement. « Le rapport entre le verset 9 et la loi sacerdotale n'est pas moins problématique. Le poète dit : « Purifie-moi avec l'hysope et je serai net ; lave-moi « et je deviendrai plus blanc que la neige. » Sans doute il ressort de ce passage que l'hysope servait aux purifications ; mais ces purifications n'ont pas été introduites par le code sacerdotal : il en a simplement réglé l'emploi, naturellement autant que possible en conformité avec l'usage établi. Aussi a-t-il admis l'usage de l'hysope. Il n'est nullement démontré que le psalmiste fasse allusion à la loi écrite et non pas simplement à l'usage que la loi sanctionna plus tard. » Supprimons toutes les exclamations que provoque une pareille argumentation et regardons au fond de la chose. En suivant M. Kuenen sur le terrain de « l'usage » vers

lequel il s'est plu à me conduire, je prends la liberté de lui rappeler, ce qu'il n'aurait pas dû oublier, que les rites des purifications ne furent pas pratiqués pendant toute la durée de la captivité. Le psalmiste n'a donc pu emprunter la purification avec l'hysope à un usage qui n'existait pas, mais à un code écrit et antérieur à l'exil et alors ce ne peut être que le code lévitique puisque tous les autres, notamment le Deutéronome, ignorent absolument l'emploi de l'hysope à cet effet. Je crois donc inutile d'y insister plus longtemps; en comparant ma preuve avec l'objection de mon adversaire, les lecteurs jugeront facilement de quel côté se trouve la « rare insignifiance » dont les « Grafiens » aiment à stigmatiser les arguments qui leur déplaisent.

II. — *Ézéchiel, XX.*

En dehors des allusions précédentes qui se rapportent aux rites, j'en avais relevé dans Ézéchiel, xx, deux autres ayant trait aux parties historiques du code sacerdotal. M. Kuenen trouve étrange que j'aie renvoyé les « Grafiens » à ce passage plutôt qu'aux enseignements des prophètes relatifs au sacerdoce, aux sacrifices et aux fêtes. Ces derniers, semble-t-il, se prêteraient beaucoup mieux à une comparaison avec la législation sacerdotale. C'est justement parce que ces comparaisons demandent de très longs développements que je n'ai pu les introduire dans le cadre étroit de mon article sur Esdras et je me suis contenté de marquer en passant quelques faits matériels qui attestent qu'Ézéchiel connaissait le Lévitique. Du reste, la base de la théorie grafienne consiste dans un argument *a silentio* qui ne me paraît pas avoir une grande valeur et, au lieu d'entamer des discussions sur des passages ambigus ou obscurs, je me suis borné à donner des faits. M. Kuenen a pu voir d'ailleurs par mes derniers écrits que je ne déserte pas les discussions exégétiques; peut-être les Grafiens me doivent-ils déjà quelques réponses aux questions que je leur ai adressées sur le domaine qu'ils affectionnent le plus. « Le chapitre xx d'Ezéchiel se fait remarquer par des contingences particulièrement nombreuses avec le langage et le contenu du code sacerdotal; il est manifeste que l'un a servi de modèle à l'autre. » C'est par ces mots que M. Smend résume l'appréciation générale et depuis longtemps admise dans toutes les écoles exégétiques. Elle m'a servi à moi

aussi de point de départ bien entendu en mentionnant les passages dont j'ai revendiqué la priorité pour le code sacerdotal. Pour échapper à mes preuves, M. Kuenen ne trouve d'autre moyen que d'introduire dans sa réponse un élément théologique et, je regrette de le dire, absolument imaginaire, le « dogme inattaquable » du prophète. Puis, Ézéchiel n'a rien lu de l'histoire de son peuple, il lui a suffi de croire « de toute son âme » qu'Israël a toujours été corrompu pour faire son violent « réquisitoire. » Cette nouvelle appréciation est également inventée pour le besoin de la cause. M. Smend, un « grafien » lui-même, avait pourtant insisté avec un tact parfait sur le « ton généralement amical du chapitre xx, qui, en se détournant de la menace de xiv, 7, ne fait que développer et motiver la parénèse du verset 6. » Au fait, nulle part ailleurs Ézéchiel ne montre relativement plus de calme et de sang froid que dans cette harangue, où il expose devant plusieurs « anciens d'Israël (v. 1)» qui n'étaient probablement pas les premiers venus, dans un ordre gradué les transgressions dont le peuple s'était rendu coupable envers son Dieu. Il divise l'histoire d'Israël en trois périodes distinctes marquées chacune par des crimes d'un caractère particulier : 1° la captivité d'Égypte avec l'idolâtrie égyptienne (5-9) ; 2° le séjour dans le désert, marqué par les nombreuses profanations du sabbat (10-26); 3° l'établissement en Palestine, caractérisé par le culte des « Hauts lieux » ou *Bamot* (27-29). La division est si intentionnelle que le prophète ne se lasse pas de rappeler le milieu où chacun de ces péchés avait été commis. Mais la période du séjour dans le désert est celle qu'il traite avec le plus d'ampleur. Il la subdivise en deux époques et dans chacune d'elles il rappelle le même péché caractéristique de la période entière, savoir la profanation du sabbat (v. 13 et v. 21). Les événements de cette période sont même pour lui les types des temps messianiques (34-38). Le simple bon sens suffit pour y faire voir la main d'un lettré qui suit un ordre de faits chronologiquement déterminé dans la littérature religieuse de son peuple ; la tradition seule n'aurait jamais pu fournir la double subdivision de la 2e période ni en définir le péché saillant ; au contraire, elle aurait fait remonter le culte des *bamot* à la sortie d'Égypte et aurait passé sous silence un aussi menu détail que la profanation du sabbat. Comment donc ne pas conclure qu'il a lu le code sacerdotal qui contient précisément tous les faits mentionnés par le prophète?

1° Le culte des dieux égyptiens pendant la captivité d'Égypte est supposé, outre le passage du Deutéronome XXIX, 15 suiv. qui en parle sur un ton dubitatif, dans celui du Lévitique XVIII, 3-5 qui défend expressément le culte égyptien, et fait ainsi supposer qu'il avait été pratiqué.

2° L'affirmation selon laquelle Dieu était sur le point d'exterminer Israël en Égypte (8) rappelle le passage Exode V, 3 qui motive la nécessité pour le peuple de sacrifier à Iahwé, par la crainte qu'il ne le détruise par la peste ou par l'épée (יִפְגָּעֵנוּ בַדֶּבֶר אוֹ בַחָרֶב). Ézéchiel en conclut qu'ils s'étaient attiré la colère de Dieu par leur idolâtrie et leur désobéissance ; on sait en effet que les anciens d'Israël n'avaient pas accompagné Moïse et Aaron dans cette mission.

3° et 4° La réitération des profanations du sabbat dans les deux époques du séjour au désert, résulte, pour la première génération, du récit de l'Exode, XVI, 27 suiv. qui eut lieu peu de temps après la sortie d'Égypte ; pour la seconde génération, après l'extinction de l'ancienne, 38 ans plus tard, de Nombres, XV, 32 suiv. rapportant qu'un Israélite se rendit coupable de ramasser du bois le jour du sabbat, naturellement pour le besoin de ses travaux.

Tous ces passages sont particuliers au code sacerdotal et ne se rencontrent pas dans les codes réputés antérieurs, le document jéhoviste et le Deutéronome. En les empruntant dans l'intérêt de sa harangue, Ézéchiel a suivi un procédé qui est d'un usage général chez les prédicateurs et qui consiste à transformer les actes de quelques individus en un ensemble caractéristique du peuple tout entier. Pour Jésus, tous les Pharisiens sont des hypocrites et Jérusalem a le triste privilège de tuer les prophètes (Mathieu, XXIII, 2-37) ; d'après saint Paul tous les Juifs sont des Judas (Actes, VII, 52). M. Kuenen fait à ce sujet une remarque pleine de candeur : « En tous cas, dit-il, ces allusions ne seraient pas à l'honneur d'Ézéchiel. Si elles étaient réelles, il n'aurait pas seulement lu le code sacerdotal, mais de plus il en aurait abusé d'une façon toute rabbinique. » Au risque de faire rougir quelques « purs » parmi les « Grafiens », je leur répondrai sans hésitation aucune : oui, Ézéchiel a été à la fois prophète et rabbin ; bien d'autres que lui ont exercé sans grand désavantage ces deux métiers en même temps,

et cette considération me dispense d'ajouter la formule « sauf votre respect » qui aurait été autrement inévitable en pareil cas. Chose curieuse, sous prétexte de laver Ézéchiel d'une pareille exégèse et d'avoir, je ne sais pourquoi, « mal interprété » le code sacerdotal, M. Kuenen lui attribue le dogme inattaquable de la corruption continuelle d'Israël. Mais une telle conviction n'a pu s'enraciner dans l'esprit du prophète que par des lectures assidues dans les écrits historiques du genre du code sacerdotal. S'il n'avait en faveur de son dire que ce raisonnement banal : « Israël a souffert, donc il a été coupable » il se serait tenu dans le vague et aurait rempli le vide des faits par des figures de rhétorique chauffées à blanc, semblables à celles dont il est coutumier ; il n'aurait en aucun cas pu spécifier des détails qui échappent à la tradition populaire. C'est précisément parce qu'il emprunte ses données à une source révélée qui défie tout doute, que son exposition est méthodique et pleine de faits, au point de ressembler plutôt à un cours d'histoire religieuse qu'à un réquisitoire d'un procureur indigné.

Après ce qui vient d'être dit on comprendra aisément pourquoi j'ai vu dans le verset 23 qui mentionne le serment fait par Dieu *dans le désert* de disperser les Israélites parmi les peuples étrangers, des réminiscences de Lévitique XXXIII, 14 suiv. qui contient cette menace. Des menaces analogues reviennent, il est vrai, dans Deutéronome XXVIII, 15 suiv., et comme ce dernier passage est aussi regardé par les « Grafiens » comme postérieur à l'exil, le résultat en serait le même, en démontrant qu'il a déjà existé au temps d'Ézéchiel. Mais une autre raison m'avait fait penser plutôt au passage du Lévitique, c'est l'emploi, pour « disperser », du verbe *zêrab* qui ne se rencontre nulle part ailleurs, abstraction faite naturellement des écrivains postérieurs. M. Kuenen ne s'est pas douté de cette nécessité philologique ; il opine même que l'expression « dans le désert » est le simple équivalent des mots « avant d'entrer en Canaan ». Nos lecteurs qui savent déjà avec quel soin minutieux le prophète divise cette période, apprécieront à sa juste valeur cette atténuation tendancielle. Mais écoutons encore M. Kuenen : « D'ailleurs, il n'est pas besoin de discuter plus longuement la question ; car le prophète ne peut faire allusion ni à l'un ni à l'autre de ces deux passages du Lévétique et du Deutéronome. Ils ont, en effet, ceci de commun, qu'ils opposent la bénédiction à la malédiction

et laissent à Israël la liberté de choisir entre les deux alternatives. Ézéchiel, au contraire, mentionne un serment par lequel Iahwé a pris l'engagement de disperser Israël parmi les nations. Chez lui, point d'alternative, et comme de juste, dans le Lévitique et le Deutéronome où l'alternative existe, il n'y a point de serment. »

Voilà le pauvre prophète chargé par les « Grafiens » d'un nouveau « dogme », l'exil à tout prix d'Israël. Cela me paraît dépasser de cent coudées les abus exégétiques des Rabbins ; mais passons et rappelons à notre savant adversaire qu'Ézéchiel avait proclamé deux chapitres auparavant cette théorie, seule vraie selon lui, que Dieu ne punit pas les enfants pour les péchés de leurs parents (chap. XVIII) ; comment se serait-il si brutalement et si vite contredit en présence d'auditeurs intelligents ? Comment et par quel coup de tête se serait-il subitement converti au dicton : « Les pères ont mangé du verjus et les enfants ont les dents agacées », contre lequel il fait pousser à Iahwé des cris d'indignation, accompagnés d'un serment solennel pour en confirmer la vérité (ibid., v. 3)? On se demande quel motif Ézéchiel a pu avoir pour se démentir aussitôt en parlant d'un serment divin dont personne n'avait connaissance. Voilà dans quelles difficultés les « Grafiens » se sont engagés pour l'amour de leur système. D'ailleurs le peu de fondement d'une telle supposition apparaît déjà par cette réflexion élémentaire que, si le serment du désert avait un caractère irrévocable, Dieu n'avait qu'à accomplir sans retard la dispersion des Israélites, au lieu de les conduire en Palestine et de les y établir pendant plusieurs siècles. Et que serait devenu le serment si Israël s'était amendé depuis? Heureusement, toutes ces bizarreries et toutes ces énigmes n'existent pas. Ézéchiel ne s'est pas contredit et Iahwé n'a pas commis un acte aussi cruel qu'irréfléchi. Tous les serments divins sont conditionnels parce qu'ils ont pour but unique l'amélioration du peuple. Si le prophète a insisté sur le serment du *désert*, c'est que ce serment était consigné dans le livre de la loi dans deux passages différents, dont celui du Lévitique lui a fourni l'expression *zérab* que j'ai relevée plus haut.

Comme on le voit, en mentionnant le serment fait par Dieu dans le désert, Ézéchiel n'a rien *interprété* et encore moins *mal interprété* le passage du Lévitique, il s'en est simplement servi en vue de sa parénèse sans l'accompagner du plus léger commentaire. Mais il est curieux de constater que les « Grafiens »

n'hesitent pas à imputer à notre prophète des erreurs d'histoire et d'interpretation d'une gravité excessive, toutes les fois que cela leur convient. En voici un exemple. Dans le passage 25-26, ces savants mettent cette idée bizarre que Dieu, irrité de ce que les Israélites rejetaient continuellement ses bonnes lois, leur aurait donné exprès de mauvaises lois afin d'achever leur perte. Les mots ואטמא אותם במתנותם בהעביר כל־פטר רחם למען אשר ידעו אשר אני יהוה du verset 26 sont traduits comme il suit : *Et je les ai souillés par leurs offrandes, par l'action de sacrifier tout premier-né pour les faire frémir d'horreur, afin qu'ils reconnussent que je suis Iahwé.* » C'est-à-dire, le Iahwé que prêchent les prophètes (cf. VI, 12). Ils ont été obligés de sacrifier leurs enfants par l'ordre même de Iahwé, afin que, indignés de leur propre faire, ils en vinssent à reconnaître que tout leur penser relatif à Dieu et aux choses divines était faux ». Je doute qu'une semblable argutie soit jamais venue à l'idée d'un rabbin ou d'un byzantin parmi les plus ingénieux. Avis aux avocats embarrassés : le recéleur qui achète pour un rien les objets précieux dérobés par le voleur, n'a voulu qu'enseigner à celui-ci la vilenie du vol ; le misérable qui exploite le vice des personnes légères, le fait dans le but louable de leur inspirer le dégoût de la prostitution. Il y a plus ; les enseignements d'Ézéchiel se compliqueraient encore d'autres erreurs. « L'usage du sacrifice d'enfant se propagea énormément au VIIe siècle et il ne s'adressait pas seulement à Moloch mais aussi (comme le montre également ce passage) à Iahwé, en étendant le précepte « tout premier-né est à moi » en même temps à ceux de l'espèce humaine. Jérémie conteste que Iahwé ait jamais songé à pareille chose (VII, 31 ; XIX, 5) ; Ézéchiel admet au contraire la justesse de cette conséquence. Il semble en effet être (par erreur) d'avis que les sacrifices d'enfants étaient un ancien usage en Israël... Il n'a pu parler comme il a parlé ici, qu'en regardant l'ensemble de la tradition comme l'expression de la volonté divine, et il ne peut pas avoir visé par exemple Exode XIII, 12 qui dit justement le contraire de ce qu'il y a ici. » Je me suis borné à citer les paroles mêmes de M. Smend qui résume en ce lieu les recherches de l'école grafienne, mais je mentirais à mes convictions si je ne disais pas franchement que tout ce raisonnement manque de base, car la traduction sur laquelle on s'appuie contient presque autant d'erreurs que de mots

1° Le verset 25 n'affirme pas l'idée absurde que Dieu aurait donné lui-même de mauvaises lois : une telle pensée, si le prophète pouvait jamais la concevoir, eût été exprimée d'une manière affirmative par חקים רעים ומשפטי מות ; la forme négative לא טובים et לא יחיו בהם est choisie avec l'intention d'indiquer que ces lois particulières étaient dépourvues des excellentes qualités propres à toutes les autres ; qu'elles avaient un but extérieur et ne se recommandaient pas par leur valeur intrinsèque ; mais cela n'équivaut nullement à l'affirmation qu'elles étaient mauvaises et destructrices.

2° La phrase ואטמא אותם dont le sujet est Dieu, ne saurait signifier « je les ai souillés ou contaminés ». Il n'y a que l'être impur qui souille ou contamine : au propre, c'est le cadavre, le lépreux ; au figuré, c'est l'action immorale. Le Dieu d'Ézéchiel, être juste et saint par excellence, ne peut souffrir, encore moins ordonner la pratique d'une action impure. Ces mots ne sauraient donc pas signifier « j'ai ordonné qu'ils se souillassent », ni même avoir le sens atténué de « j'ai permis qu'ils se souillassent » ; c'était précisément la vocation des prophètes de protester contre de semblables crimes. En réalité, cette phrase offre la formule légale usitée en cas d'impureté par le prêtre qui prononce le mot טמא « impur » et signifie, par conséquent : « Je les ai déclarés impurs ».

3° Le mot במתנותם est le seul complément indirect du verbe : l'impureté qui leur a été octroyée est relative à leurs dons, lesquels sont devenus par cela même impurs.

4° La traduction de העביר par « sacrifier » est doublement inexacte. Au point de vue historique, il est certain que les sacrifices d'enfants ne se bornaient pas aux premiers-nés seuls ; Ezéchiel même affirme le contraire (XXIII, 37, 39). Au point de vue de la langue, העביר seul ne signifie jamais « sacrifier » ; Ezéchiel emploie dans ce sens le verbe שחט « immoler » (XXIII, 39), ou זבח (XVI, 20). Il ne peut non plus signifier « passer » au sens de « livrer, remettre » : il faut pour cela le complément indirect ל suivi des suffixes personnels, à l'instar des בהעביר אותם להם de XXI, 21. Ce verbe dont פטר רחם est le complément direct, n'a qu'un seul sens acceptable ici : c'est celui de « passer, éloigner, écarter ». Comparez Jérémie XLVI, 17 ; 2. Samuel, XII, 13 ; Esther, VIII, 3 ; Job, VII, 21. Au chapitre XLVIII, 14, Ezéchiel emploie ce verbe au sens propre de « déplacer, aliéner » ; ici, il le prend au sens figuré.

5° La ponctuation אשמם est due à la répugnance qu'avaient les Massorètes à attribuer à Dieu le désir de rendre Israël coupable אשם ; ils y ont donc cherché le hiphil de שמם « être désolé». Les critiques ont tort de les suivre. En réalité, il faut lire אשמם « afin de les déclarer coupables et indignes ». Comparez האשימם (Psaumes v, 11), « déclare-les coupables, indignes de ton secours ».

6° Le membre de phrase אני יהוה n'a pas seulement en vue la puissance de Iahwé, mais tout particulièrement son autorité irrécusable comme législateur. C'est la formule solennelle des lois sacerdotales, répétée d'innombrables fois dans le Lévitique, surtout dans les chapitres XVIII-XXII.

En un mot, le verset 26 doit se traduire de la manière suivante :

Je les ai déclarés impurs relativement à leurs offrandes, en éloignant tout premier-né afin de les déclarer coupables (*indignes*), *afin qu'ils sussent que j'étais Iahwé* (l'autorité suprême).

Comme on le voit, le prophète fait allusion au remplacement des premiers-nés par les lévites stipulé dans la législation du désert (Nombres, VIII, 5-18). Ezéchiel interprète ce fait, qui est en tout cas un acte de méfiance à l'égard du peuple dans sa généralité, comme un rejet par cause d'indignité des premiers-nés d'officier dans les rites sacrés et comme un sujet continuel de méditation pour le peuple sur l'autorité suprême de Iahwé en qualité de législateur. C'est une nouvelle référence, et des plus claires, au code sacerdotal. Elle est même suivie par une autre au verset 27 qui reproche aux ancêtres des Israélites d'avoir joint le blasphème à la rébellion עוד זאת גדפו אותי אבותיכם במעלם בי מעל ; c'est le fait raconté dans Lévitique, XXIV, 10-23, qui a motivé une sévère répression. Ezéchiel a, ici encore, généralisé le crime dans l'intérêt de sa prédication, mais il ne l'a pas inventé.

Complétons ces recherches en appelant l'attention sur les points qui n'ont pas été traités dans la discussion précédente. L'expression אשר יעשה אותם האדם וחי בהם (11, 13, 21 ; cf. XXXIII, 15) figure notoirement dans Lévitique, XVIII, 5, où elle est motivée par la destruction des Cananéens, dont les Israélites ne doivent pas suivre les coutumes, afin de ne pas périr comme eux (ibid., 24-29, et Deutéronome (XXX, 15-20) ; chez Ézéchiel, au contraire, elle se présente brusquement sous forme d'un axiome bien entendu et depuis longtemps connu. Il ne peut donc pas subsister le moindre

doute sur l'originalité du passage du Lévitique. C'est encore à la même législation sacerdotale qu'il a emprunté sa donnée sur le sabbat (12-20), laquelle est un simple abrégé du passage de l'Exode, XXXI, 13. Les mots אות ביני וביניהם « (le sabbat) est un signe entre moi et eux » sont absolument inintelligibles, sans le récit de la création en six jours et du repos divin au septième jour (ib., 17), récit qui est de source élohistico-sacerdotale (Genèse, II, 1-3.; Exode, XIX, 8-11).

En terminant, je crois utile de résumer brièvement la triple série des faits qui prouvent la connaissance du code sacerdotal à l'époque de la captivité de Babylone.

a) Rites propres à ce code et suspendus pendant l'exil :

1. La prescription de laver les vêtements en cas d'impureté. (Psaume LI, 4.)

2. La purification avec l'hysope. (Ib., 9.)

b) Récits et données propres à ce code et inconnus d'ailleurs :

3. L'adoration des dieux égyptiens par les Israélites pendant la captivité. (Ézéchiel, XX, 7.)

4. Dieu allait exterminer les Israélites pour ce péché. (Ib., 8.)

5. La sanctification du sabbat commémore le repos divin en ce jour. (Ib., 12.)

6. Les profanations du sabbat dans la première époque du séjour au désert. (Ib., 13.)

7. Les profanations du sabbat dans la deuxième époque du séjour au désert. (Ib., 21.)

8. Dieu jure dans le désert de disperser les Israélites parmi les païens. (Ib., 23.)

9. Les premiers-nés sont déclarés indignes de fonctionner dans les sacrifices. (Ib., 26.)

10. Les Israélites ajoutent à leurs autres péchés celui du blasphème. (Ib., 27.)

c) Expressions propres au code sacerdotal :

11. « Lever la main (*nâsâ yâd*) » au sens d' « affirmer ». (Ib. 5, 6, 15, 23.)

12. « Moi, Iahwé, votre Dieu (*ani Iahwe elôhékem*) » formule d'affirmation. (Ib., 5.)

13. « Épier (*tur*) » pour « préparer, procurer ». (Ib., 6.)

14. « Disperser ». (*zârôt b*; Ib., 23.)

15. *Pether rehem* pour « premier-né ». (Ib., 26.)

16. Le verbe intransitif « *thâhêr* » être pur. (Psaume LI, 4.)

Les « Grafiens » affirment n'avoir découvert aucun vestige du code sacerdotal dans les récits de l'exil; nous croyons qu'ils ont mal cherché et nous signalons à leur attention dans deux textes seulement 16 preuves *positives* à l'appui de l'opinion contraire. Peut-être les déclareront-ils de nouveau « d'une rare insignifiance », mais du moins cela fera réfléchir les autres. Ces savants seront, du reste, les derniers à s'en plaindre, puisque M. Kuenen nous dit « qu'ils ont appris par expérience que chaque nouvelle attaque contre les fondements de leur hypothèse ne sert qu'à la consolider ». S'il en est ainsi, il serait très peu charitable de ma part de ne pas contribuer à leur triomphe final par quelques-unes de ces attaques magiques qui, en fin de compte, n'exigent pas trop d'effort. Je les prie donc de compter sans faute sur ma collaboration.

J. HALÉVY.

DU MERVEILLEUX DANS LUCAIN

I

Dans un article paru il y a une dizaine d'années [1], M. Girard remarquait que Lucain pouvait nous aider à connaître l'état des esprits sous Néron : « Le témoignage le plus expressif de l'incohérence intellectuelle et morale qui caractérise cette débauche de quatorze ans dans la toute-puissance, c'est la Pharsale de Lucain. » Nous trouvons dans ce poème autre chose encore : si l'on peut juger des sentiments religieux des lecteurs de la Pharsale par ceux du poète lui-même, il y aurait eu en ce moment à Rome une singulière incohérence religieuse et philosophique. Les doctrines d'Epicure et de Zénon, les superstitions populaires, apparaissent successivement dans les vers de Lucain, sans que le poète prenne souci de les concilier. Mais ce système, si l'on peut appeler ainsi un amalgame de croyances, est-il celui des contemporains, ou simplement celui du poète? Lucain a-t-il écouté et transcrit les opinions de son monde, ou n'a-t-il suivi que sa propre fantaisie? Est-ce un historien, ou un poète? On admettait généralement, depuis Servius, que Lucain avait composé plutôt une œuvre historique qu'un véritable poème; M. Girard a prouvé le contraire, et montré que Lucain n'est pas fidèle à l'histoire, mais simplement à la chronologie : « Quand on voit ces altérations profondes des personnages et des faits, on a peine à comprendre qu'on ait pu reprocher à Lucain d'être trop historien. C'est le reproche contraire qu'il mérite, s'il est vrai que l'histoire est autre chose que la notation exacte des faits, des temps et des lieux. »

La conclusion semble exacte, au point de vue politique : il paraît bien démontré que les idées républicaines de Lucain, ainsi que sa haine contre Néron, haine causée par des froissements d'amour-

1) *Un poète républicain sous Néron.* (*Revue des Deux-Mondes*, 15 juillet 1875.)

propre, ont altéré son sens historique, ont dicté au poète, blessé dans sa vanité, une œuvre de passion et non de vérité. Mais ont-elles eu une influence égale sur ses opinions religieuses? Lucain ne pouvait prendre en aversion la religion de Néron, qui n'en avait guère, au témoignage de Suétone[1]. De plus, quoique le stoïcisme fût généralement professé par l'opposition, par les mécontents, Lucain n'en fait pas son unique credo, et le mélange avec une forte proportion d'épicurisme. Nous pouvons donc considérer ses opinions philosophiques et religieuses, comme réflétant en partie les idées de son temps; et l'étude du merveilleux dans la *Pharsale* nous permettra de conclure, avec quelques réserves[2], aux croyances de ses contemporains. Voici ce que, à ce point de vue, la lecture de la *Pharsale* nous amènerait à penser : le stoïcisme et l'épicurisme qui, malgré leur opposition apparente, sont plutôt séparés par une querelle de mots que par le fond même des choses, s'étaient pour ainsi dire réconciliés à Rome. Horace, par exemple, qui n'est assermenté à aucune école, sans faire la synthèse des deux doctrines autrefois ennemies, les comprend dans la même indifférence : il passe sans scrupules de l'une à l'autre. Sénèque lui-même, tout en proclamant bien haut qu'il est stoïcien, emprunte plus d'une idée à Épicure, et ne s'en cache pas. En sa qualité de neveu de Sénèque, Lucain avait l'esprit large; comme son oncle, il emprunte, sans trop compter, à Épicure ou à Zénon. Je trouve dans son poème un mélange de doctrines philosophiques, de croyances religieuses, de superstitions populaires, qui devait composer le sentiment religieux de plus d'un Romain sous Néron.

II

Influence d'Épicure sur Lucain.

Lucain a subi très fortement l'influence d'Épicure, probablement par l'intermédiaire de Lucrèce : non seulement il nie la Providence,

1) « Religionum usquequaque contemptor præter unius Deæ Syriæ. Hanc mox ita sprevit, ut urinâ contaminaret. » (*Nero*, cap. LVI.)

2) Surtout en faisant le départ de ce qui est littéraire dans son œuvre, de ce qui est chez lui non pas reproduction fidèle des croyances, mais asservissement aux formules épiques.

comme Épicure (*Pharsale*, l. VII, v. 445-450) mais encore il reproduit certaines explications spéciales à Lucrèce[1]. C'est par l'influence des doctrines épicuriennes, que j'explique le scepticisme de Lucain pour les dieux, les légendes, les apparitions, les enfers, et l'existence de l'âme.

Cela ne l'empêche pas de faire jouer un rôle dans son poème à ces divinités auxquelles il ne croit plus. Lucain parle très souvent des dieux : plus souvent encore il leur parle, et très sèchement. Lorsqu'il les invoque, c'est par pure habitude de poète et de déclamateur, c'est pour faire une apostrophe. Ses personnages croient aux dieux sous bénéfice d'inventaire. Cornélie, dans un de ces moments de tristesse où se sentant trop seul, un sceptique même voudrait croire à une puissance surnaturelle amie, Cornélie se demande si ses vœux servent à quelque chose, et s'il y a des dieux pour les entendre. (V, 778.) Ici Lucain fait parler une femme, et lui conserve au moins le doute, cette demi-croyance ; pour lui-même, son opinion est mieux arrêtée : « Aucun Dieu ne s'occupe des choses humaines. » (VII, 454.) Ici, il nie la Providence ; ailleurs, il va plus loin, et nie l'existence même des dieux : « Non, il n'y a pas de dieux pour nous... nous mentons en disant que Jupiter règne. » (VII, 445.) Mais alors, pourquoi accuser à tout moment ces dieux dont il nie l'existence ? Pourquoi prendre, quand il leur parle, un ton provoquant ? (VII, 58.) Ne nous attendons pas à voir agir dans la *Pharsale* de pareilles divinités, dont le pouvoir précaire et variable dépend du bon plaisir du poète : les dieux restent dans leur temple ; de temps en temps, Lucain ouvre la porte du sanctuaire, et dit son fait à la statue du dieu ; puis il referme, et tout est dit. La Providence n'apparaît pas : au fond, les dieux ne protègent personne, et n'ont entre eux ni ces rivalités ni ces discussions qui animent l'*Iliade*.

Tout en excluant de son poème les dieux mythologiques, Lucain accorde aux récits de la mythologie une large hospitalité : « c'est un envieux, celui qui enlève à l'antiquité ses légendes, celui qui rappelle les poètes à la vérité ! » (IX, 359.) A quoi bon revendiquer si hautement, presque avec aigreur, le droit qu'a le poète d'employer la fiction, pour en faire si bon marché soi-même, et prendre

1) Comparer par exemple l'explication de la chute des Anciles, dans la *Pharsale*, IX, 471-489, à la théorie des tourbillons dans Lucrèce, VI, 423-450.

soin de détruire à l'avance tout le charme de la légende ? A quoi bon proclamer l'indépendance de l'imagination, et fournir ainsi au lecteur une objection qu'il ne voyait pas ? Un conteur populaire annonce naïvement à son auditoire une histoire « qui est arrivée » ; un narrateur plus habile la raconte de telle façon qu'on la croit réelle ; Lucain, lui, prévient qu'il va narrer des légendes et qu'un envieux seul pourrait l'en blâmer. On pourrait reprocher pourtant à ce poète sceptique d'introduire dans son œuvre une mythologie à laquelle il ne croit pas. Mais Lucain voulait faire un poème épique : trouvant des légendes dans les modèles du genre, il en mit dans son œuvre, sans se rendre compte de la différence des pays et des époques. Dans la *Pharsale*, rien ne ménage la transition de l'histoire à la fiction. A côté d'événements presque contemporains, les légendes empruntées à un autre âge, à une autre religion, sont froides et décolorées. Ces réminiscences classiques sont d'un poète un peu pédant. Lucain veut-il prouver qu'il n'a pas encore oublié sa leçon de mythologie grecque ? Sa mémoire trop fidèle ne nous fait pas grâce d'un seul souvenir classique, et presque toujours ce souvenir arrive fort mal à propos, au milieu d'un récit qui pouvait devenir émouvant. Ces légendes que Lucain accumule nous lassent d'autant plus vite qu'il ne cache pas son scepticisme. Après avoir prévenu une première fois le lecteur qu'il avait le droit de lui raconter des légendes, le poète lui rappelle à chaque instant qu'il n'en garantit pas l'authenticité. Il n'avance rien en son propre nom, et annonce, sous toutes réserves, que les Syrtes sont le séjour favori d'un Triton. Non content de douter des fictions, Lucain veut les expliquer toutes, sans respecter même les légendes nationales : les boucliers sacrés, par exemple, ne sont plus un présent des dieux, mais d'un ouragan, qui les avait arrachés à quelque peuple. Le poète est un peu léger dans un aussi grave sujet. De plus, il est imprudent ; comment, après une pareille explication de la légende romaine, parler sérieusement d'une légende grecque, de ces gouttes de sang qui, tombées de la tête de Méduse, donnent naissance à d'innombrables serpents ? Le poète n'a épargné ni son temps, ni sa peine, nous dit-il, pour trouver une explication scientifique à la multitude de ces reptiles ; en désespoir de cause, il se résout à donner la solution mythologique, tout en s'égayant doucement de cette tradition : Persée jette l'étonnement partout où il passe, et fait lever toutes les têtes : « qui»

en effet, lorsqu'un si grand oiseau passe, ne tournerait les yeux vers le ciel ? » Ailleurs Lucain mêlera d'une façon plus fâcheuse encore la physique à la mythologie : Iris, la messagère des dieux dans l'*Énéide*, devient dans la *Pharsale* un siphon. Ici l'explication scientifique vaut-elle mieux que la légende poétique ?

Cet amour de la science n'empêche pas Lucain d'aimer le fantastique, et de le préférer au merveilleux classique. Il abuse étrangement de cette théorie d'Aristote : « il faut, dans la tragédie, introduire le merveilleux, mais, dans l'épopée, l'invraisemblable s'accepte plus facilement, parce que nous n'assistons pas à l'action. » (*Poétique*, XXV, 3.) Ce précepte, déjà contestable pour une épopée antique, n'était nullement applicable à un poème sur l'histoire contemporaine. Mais Lucain n'obéit qu'à son imagination ; l'extraordinaire, l'invraisemblable l'attirent : un soldat est percé de deux flèches à la fois ; l'une traverse le dos, l'autre la poitrine, et les deux pointes se rencontrent au milieu du corps ; le sang se demande par quelle blessure il sortira, et il se décide enfin à repousser les deux traits en même temps. (III, 588.) L'invraisemblable même ne suffit pas à Lucain ; il lui faut l'impossible : un soldat, qui, à lui seul vient d'arrêter une armée, est criblé d'un si grand nombre de traits « que rien ne protège plus les organes vitaux mis à nu, si ce n'est les javelots eux-mêmes qui se dressen piqués dans ses os. » (VI, 194.) Voilà bien l'imagination de Lucain ; c'est ainsi qu'il a essayé de remplacer par un surnaturel bizarre le merveilleux classique auquel il ne croyait plus.

Sans doute la place matérielle qu'occupe le merveilleux dans la *Pharsale* est très considérable ; mais son importance est presque nulle, si l'on étudie l'influence des dieux de Lucain sur les actions de ses héros. On pourrait supprimer tout le merveilleux de la Pharsale, sans enlever au moindre événement sa raison d'être. Les apparitions, celle de Julie, par exemple, ont aussi peu d'importance dans le poème qu'un rêve dans la vie réelle.

Lucain ne croyait sans doute guère aux apparitions des morts ; il n'y en a qu'une seule dans ce que nous possédons de la *Pharsale*, celle de Julie. Encore est-ce plutôt un rêve de Pompée qu'une réelle apparition. L'important, du reste, pour le poète, était de servir à ses auditeurs un morceau de haut goût ; l'ombre de Julie vient effrayer Pompée, sans aucune nécessité pour la marche du poème, mais elle donne de curieux renseignements sur les enfers. La terre s'entr'ouvre,

et Pompée voit apparaître la figure attristée de Julie ; « semblable à une furie, elle se dresse sur son sépulcre enflammé. » (III, 9.) Julie en effet, est devenue une véritable Mégère : elle injurie Cornélie, et reproche à cette « courtisane » d'avoir épousé Pompée « sur son bûcher encore tiède. » L'image est bizarre ; de plus, en deux ans le bûcher avait eu le temps de se refroidir. Ce n'est pas tout : Julie annonce à Pompée qu'elle a l'intention de les surveiller ; plus de nuits tranquilles, plus d'amour ; elle attend son ancien époux dans e Tartare. — Décidément, Pompée ne rêve pas : il a un cauchemar. Tout est forcé dans cet épisode : le poète a voulu faire du nouveau, et ses innovations sont au moins singulières. Julie est précipitée des Champs-Élysées dans le Tartare, à cause de la guerre civile. Charon, en dieu prévoyant, comprend que sa vieille barque va devenir insuffisante, et prépare une véritable flottille. On agrandit le Tartare pour les nouveaux arrivants ; les Parques se mettent toutes les trois à couper le fil de la vie, et se fatiguent à la besogne. — Pompée se réveille enfin, et discute la réalité des rêves en termes assez obscurs. « Pourquoi, se dit-il, nous laisser effrayer par une image, une vaine vision ? ou bien l'âme après la mort ne sent plus rien, ou la mort même n'est rien. » Ce raisonnement rassure Pompée, quoique peu concluant. Que pense le poète lui-même de ce dilemme? Croit-il à cette fantasmagorie? Croit-il aux enfers ? Il y croit sans doute en poète, pour les décrire, mais il est trop de son époque pour pouvoir ajouter foi à des fables qui faisaient déjà rire les enfants au temps de Cicéron. Lorsque Pompée meurt, son âme monte au ciel des philosophes. Au lieu d'aller retrouver aux Champs-Élysées les ombres des vieux Romains, comme le prédit à Sextus le cadavre ranimé par Erichto (VI, 802), l'âme du héros s'élève vers la voûte du ciel, demeure du dieu de la foudre ; elle se mèle au cortège des âmes semi-divines qui suivent les astres dans leurs révolutions éternelles. (IX, 49 sqq.) Cette conception platonicienne ne satisfait pas encore le poète. L'âme de Pompée, pénétrée par la lumière de vérité, voit combien notre jour n'est qu'une nuit profonde, puis, prenant son vol, elle redescend dans les plaines de Thessalie, « et, vengeresse des crimes, elle s'arrêta dans la sainte poitrine de Brutus, dans l'esprit inébranlable de Caton. » La pensée est belle, et cette métempsycose d'un nouveau genre ne manque pas de grandeur : mais que reste-t-il de Pompée ? Un souvenir. C'est la conclusion de Lucrèce,

en y ajoutant un court voyage de l'âme après la mort. Le poète sceptique ne croit plus à l'immortalité de l'âme : elle n'est pour lui qu'une exception, une punition même. (VII, 470.) Ce scepticisme sur les dieux et la vie future me semble se rattacher naturellement aux progrès de l'épicurisme à Rome, grâce à l'ardente prédication de Lucrèce.

III

Influence du stoïcisme sur Lucain.

Mais Lucain n'est pas toujours épicurien. Nous avons vu qu'il est fort souvent disciple de Zénon. Ne pouvait-il introduire dans son poème un merveilleux conforme aux doctrines des stoïciens ? Ceux-ci accordaient à certaines idées abstraites une vie propre, même une véritable divinité. Nous voyons en effet Caton, dans la *Pharsale*, invoquer la Liberté (II, 302), et le poète, en son propre nom, adresser une ardente prière à la Concorde (IV, 189.) Mais ces divinités agissent-elles dans son poème ? Lorsque César s'apprête à passer le Rubicon, le poète dresse devant lui le spectre de Rome :

Déjà des monts Alpins qu'il avait su franchir,
César voyait au loin les vieux sommets blanchir ;
Des bords du Rubicon menaçant l'Italie,
De la guerre à venir son âme était remplie.
Une nuit, à ses yeux apparaît tout en pleurs
La tremblante Patrie, exhalant ses douleurs ;
Ses cheveux sont épars ; triste, le regard sombre,
D'une pâle lueur elle brille dans l'ombre,
Et les bras nus, levant son front chargé de tours :
« Arrêtez ! contre qui tournez-vous mes secours ?
Où courez-vous ? restez sur ces bords déplorables.
Jusqu'ici citoyens, un pas vous rend coupables [1]. »

Le passage est beau, plein de la grandeur romaine, je l'avoue ; pourquoi donc le poète nous prévient-il aussitôt que c'est une pure

1) Pour la curiosité du fait, j'emprunte cette traduction à Victor Hugo. Cette pièce, qui ne figure pas dans l'édition *ne varietur*, a été publiée en 1819 dans le *Conservateur littéraire*, t. I, p. 362.

invention, une beauté littéraire ? L'apparition n'a même pas besoin de disparaître, et nous voyons que ce n'est pas aux reproches de la Patrie, mais à ceux de sa conscience que répond César [1].

A ces divinités abstraites, destinées à remplacer les dieux épiques, Lucain a beau donner des cheveux, une voix, des bras : elles ne vivent pas. La Fortune elle-même, qui joue un rôle important dans la *Pharsale*, est une déesse bizarre, ou mieux, un mot obscur. Est-elle le hasard, ou le destin ? On ne sait, car elle a des caprices, même à l'égard de ses amis. (IV, 121.) Au fond, Lucain est fataliste : de toutes les divinités, la seule à laquelle il croit, c'est le *Fatum*, qui d'après les stoïciens se confond avec l'âme du monde. Un pareil dieu, qui n'a rien de personnel, convient-il à la poésie épique ? Sans doute, à l'époque de César, il semble bien régir le sort de Rome : une puissance mystérieuse, irrésistible, a l'air de pousser devant elle le peuple romain ; les événements se précipitent d'eux-mêmes ; quelques grands esprits seuls essayent de résister et de sauver la République. Cette situation, transportée dans un poème, pouvait présenter un intérêt plus dramatique peut-être qu'épique, mais, en fin de compte, un intérêt sérieux. Même en connaissant par l'histoire l'issue de la lutte de Pompée et de Caton contre César et le Destin, le lecteur pouvait s'intéresser jusqu'au bout à un récit poétique de ce combat. Tel est bien le but que paraît d'abord se proposer Lucain : « mon âme me pousse à raconter les causes de ces grandes choses ; une œuvre immense s'ouvre devant moi : qui a poussé aux armes le Peuple, fou de colère ? qui a arraché la paix au monde ? la jalousie des Destins, leur enchaînement. » (I, 67.) Mais pourquoi attribuer de la jalousie aux Destins ? D'où vient ce nouveau *Fatum*, qui n'est plus aveugle, ni nécessaire, et qui se livre à ses caprices ? Ce même Destin obéit-il aux dieux, ou leur est-il supérieur ? Lucain n'en sait rien. (V, 92.)

Même en obéissant à ses idées stoïciennes, Lucain ne peut ni croire, ni nous faire croire à ses divinités : il ne croit qu'à l'humanité, et le véritable dieu stoïcien de la *Pharsale*, c'est Caton. Le

1) « Lucain arrive nécessairement au fantastique, auquel d'ailleurs il est porté par nature. C'est le propre de ces imaginations fortes et incomplètes que ne soutient pas le sens de la vie. Son chef-d'œuvre en ce genre, c'est l'apparition de la Patrie, personnification puissante d'une idée vraie et des scrupules de celui qui va franchir le Rubicon. » (M. Girard, article cité.)

Caton de Lucain est bien original, et ne ressemble guère aux portraits qu'on en avait déjà tracés. Dans son fanatisme pour son héros, le poète, plus dévot que Sénèque, supprime les quelques taches de l'homme : Caton buvait, dans la réalité ; dans le poème, « pour lui, c'est un festin que de vaincre sa faim. » (II, 384,) Il pousse même l'abstinence jusqu'à refuser de l'eau en plein désert. (IX, 498). Il porte le costume classique du stoïcien, il a des disciples, et, supérieur à Zénon lui-même, il connaît l'avenir, il est inspiré par les dieux. Il sent que la divinité habite en lui ; de sa bouche s'échappent non des paroles, mais des oracles. Il devient l'égal de la divinité ; il prend place parmi les dieux indigètes ; il est tantôt le Père, tantôt le Mari de Rome. Enfin, c'est un dieu bon, une véritable Providence : après la mort de Pompée « le peuple tremblait ; Caton réchauffe les membres du peuple » (IX, 25) ; il se croit « né pour le monde entier » (II, 383) ; il voudrait se sacrifier pour l'humanité : « Que mon sang rachète les nations ! Que par ma mort soit effacé tout ce que les Romains ont mérité d'expier pour leurs mœurs. » (II, 312.) La pensée est belle, parce qu'ici Lucain est sérieux, et respecte son héros comme un dieu, plus qu'un dieu.

Voilà ce que Lucain doit au stoïcisme, et rien de plus. Car la Divinité toute-puissante dont parlent Caton et Lucain lui-même n'a aucune influence sur la marche des événements : le stoïcisme n'a pu rallumer dans l'âme du poète le sentiment religieux éteint par l'épicurisme.

IV

Des croyances populaires dans la Pharsale

La divination occupe dans la *Pharsale*, comme dans la vie romaine, une place très importante. Sur ce point, Lucain se sépare des doctrines philosophiques, et suit simplement les croyances populaires. Il est évident que, pour qu'on puisse croire à la divination, il faut croire à la fatalité de l'avenir. Or, l'école épicurienne n'admet pas la fatalité, et proclame la liberté humaine. Les stoïciens, il est vrai, admettent le Destin, et par suite, peuvent admettre la connaissance de l'avenir. Mais précisément, dans la *Pharsale*, le stoïcisme, personnifié dans Caton, condamne les oracles, les

déclare inutiles et mauvais. Lucain ne suit donc pas les opinions philosophiques, mais la tradition populaire, lorsqu'il introduit dans son poème les augures, les oracles, la sibylle et la magicienne. Seulement on voit que le poète écrit pour des lecteurs sceptiques, à qui la religion officielle ne suffit plus.

Les augures ne jouent qu'un bien médiocre rôle : il semble qu'en les introduisant dans son poème, Lucain ait cherché surtout un prétexte pour décrire des présages inédits, et pour prendre vivement à partie Jupiter : « Pourquoi, Maître de l'Olympe, t'a-t-il plu d'ajouter encore un souci aux inquiétudes des mortels? Pourquoi connaissent-ils, par de cruels présages, les désastres à venir? Laisse inopiné tout ce que tu prépares : laisse aveugle, ignorante de l'avenir et de la destinée, l'âme des hommes : que l'espérance reste permise à celui qui craint. » (II, 4 sqq.) Du reste les devins mentent : sur un mot de César, « le ciel a beau tonner, l'augure reste sourd, et il atteste par serment que les oiseaux sont favorables, quand le hibou vole à gauche. » (V, 395.)

Pour les oracles, Lucain reproche aux dieux tantôt de parler trop, tantôt de garder trop longtemps le silence. Après avoir donné la réponse de la divinité, il la revoit, la corrige et la complète. Il ne peut se contenter de raconter ; il interrompt souvent le récit pour y placer son mot, encourager un dieu, dire son fait à un autre, enfin prévenir son lecteur et le mettre en garde contre ce qu'il vient de lui dire. Décrit-il l'oracle de Delphes? Il s'étonne qu'un dieu puisse se résigner à vivre sous terre. (V, 85.) Sans doute, Lucain a parfaitement raison : un dieu ne peut guère s'enterrer ainsi, mais pourquoi nous le faire remarquer à propos d'un oracle souterrain, et pourra-t-on prendre le poète au sérieux quand il déplorera peu après le silence des dieux?

Sur ce point l'épisode le plus instructif se trouve au cinquième livre de la *Pharsale*. Une prêtresse du temple de Delphes révèle l'avenir à un assez obscur personnage. Lorsque, l'esprit encore frappé par l'énergique description du délire de cette femme, on relit le début du sixième chant de l'*Énéide*, le contraste est saisissant ; on voit par cette comparaison, que Lucain du reste semble provoquer, tout ce qui manque au talent de ce poète, à son inspiration religieuse. Virgile a sur lui non seulement la supériorité manifeste du génie, mais encore l'avantage du sujet. Chantant le passé, il est à son aise pour raconter des légendes. Il sait mettre en

scène la sibylle de Cumes, l'oracle national, dont les réponses étaient encore respectées de son temps. La sibylle, qui a déjà vu de nombreuses générations, s'adresse avec une majesté digne du dieu qui l'inspire, au père de la race romaine ; l'oracle qu'elle va rendre est utile à la marche du poème ; cet épisode n'est pas un simple ornement, c'est une des parties essentielles de l'*Énéide*. Rien de tout cela dans Lucain. Appius, simple préteur d'Achaïe, vient demander à l'oracle de Delphes ce que lui réserve l'avenir. Il ne cherche même pas, comme le raconte Valère Maxime (I, VIII, 10), à connaître l'issue de la guerre ; il ne s'occupe que de lui-même, et nous n'avons aucune raison pour nous intéresser à la réponse du dieu : qu'Appius soit sauvé ou tué, rien n'est changé dans la marche des événements. Cet épisode est donc un hors-d'œuvre. L'intention de Lucain est claire ; il a voulu, coûte que coûte, amener une description originale. Au lieu de la vénérable sibylle, assez peu patiente sans doute, mais majestueuse malgré ses vivacités, on voit l'insouciante Phémonoë se promener autour de la fontaine de Castalie et dans les bois : c'est une prêtresse en vacances. (V, 116). Tout à coup le grand-prêtre la saisit et l'entraîne dans le sanctuaire. Phémonoë ne se soucie pas d'affronter la colère du dieu pour un aussi mince personnage qu'Appius : elle essaye de persuader au préteur qu'Apollon ne rend plus d'oracles, soit qu'il ait été se fixer ailleurs, soit que les cendres et les décombres de l'ancien temple brûlé par les barbares aient bouché l'ancien passage du dieu. Cette ruse « enfantine » ne peut donner le change à Appius. La prêtresse essaye alors une combinaison plus savante, à laquelle on ne s'attendait guère. Au lieu de pénétrer jusqu'au fond du sanctuaire, elle reste près de la porte, et donne à Appius la comédie de l'inspiration. La scène est presque burlesque : d'un côté Appius, très sceptique, se doutant qu'on se joue de lui, de l'autre Phémonoë, qui pousse des cris d'un air très calme. Le temple est immobile, le bois sacré reste silencieux. Appius, cette fois, entre en fureur, et la prêtresse, devant ses menaces, se résigne à s'asseoir sur le trépied. La comédie est finie, le drame commence.

Hors d'elle-même, la prêtresse se précipite en tourbillonnant dans le temple, renversant les trépieds sur son passage. Ce n'est plus là le délire religieux tel que Virgile a su le décrire : sa sibylle est terrible, mais toujours imposante ; Phémonoë, au con-

traire, manque de dignité. Lucain décrit la fureur de la prêtresse comme un médecin qui étudie une folle, et non comme un dévot qui contemple une inspirée. Cette mise en scène produit du reste un certain effet : mais que va-t-il sortir de tout ce bruit ? L'avenir tout entier apparaît devant la prêtresse, et c'est à peine si elle découvre l'obscure destinée du préteur. Enfin la rage couvre ses lèvres d'écume ; la prêtresse pousse dans la caverne immense un gémissement lugubre.... et annonce à Appius son destin d'une façon si ingénieuse que le Romain trompé croit juste le contraire de ce que lui annonce l'oracle. Ainsi le poète a fait cent trente vers pour amener cette réponse dérisoire, ainsi le dieu tue une prêtresse pour le plaisir de mystifier un petit personnage qui disparaît de la scène aussi brusquement qu'il y est entré. Lucain a-t-il manqué son but en composant cet épisode ? Oui, s'il voulait écrire un vrai poème épique ; non, s'il lui suffisait de se faire applaudir par l'auditoire des lectures publiques, amoureux du trait, de la bizarrerie, de l'inédit, par ces Romains sceptiques qui ne consultaient plus guère les collègues de Phémonoë. C'est sans doute pour ce public spécial qu'il a composé le plus intéressant de ses épisodes, l'entrevue du fils de Pompée avec la sorcière.

Le sujet était bien choisi, car si on n'était plus très religieux à Rome, on était encore superstitieux. De tout temps, les Romains avaient eu un faible pour la sorcellerie. Sans faire ici une histoire de la magie à Rome, il est bon d'en dire un mot pour mieux faire comprendre l'importance de son rôle dans la *Pharsale*. Déjà dans la loi des Douze Tables, on voit que le législateur est obligé de prendre des mesures contre les charmeurs qui font passer la moisson d'un champ dans un autre. Puis, la magie blanche ne suffisant plus, on fait mourir des esclaves pour avoir plus vite des renseignements sur la vie future, et il faut, en 657, un sénatus-consulte pour empêcher cette coutume barbare. On se contente alors de faire des évocations des morts : Cicéron a des amis qui se livrent à cette pratique. (*Tusculanes*, I, 16.) Sous Tibère, on accuse un de ses parents d'envoûter l'empereur. Mais c'est surtout avec Néron que la sorcellerie est à la mode. Pétrone raconte très sérieusement une histoire de loup-garou ; Néron même préféra quelque temps la magie à la musique [1]. Rien d'étonnant à ce que Lucain fasse une

1) On trouverait encore de curieux détails sur la magie dans les *Métamor-*

large place à la sorcellerie ; sans compter la courte intervention des Psylles, au neuvième livre, nons trouvons au livre VI le long et curieux épisode des Hémonides.

Sextus, fils de Pompée, ne consulte pas les oracles officiels ; il est persuadé que les dieux savent très peu de chose, et préfère s'adresser à une magicienne. La patrie classique des sorcières est en Thessalie ; c'est là que Lucain place la demeure d'Erichto. En habile amplificateur, il se garde bien de nous parler tout d'abord du sujet précis qu'il va développer et consacre une centaine de vers à un petit traité sur le pouvoir des Hémonides. Les dieux sont réduits par ces magiciennes à l'impuissance : Jupiter, occupé à faire pivoter la terre sur son axe, constate avec étonnement que les pôles cessent de tourner ; la foudre éclate à son insu. Lucain s'arrête et s'étonne du rôle qu'il fait jouer à Jupiter. Pourquoi, se demande-t-il, les dieux obéissent-ils aux Hémonides ? Est-ce par crainte, par nécessité ? Satisfait d'avoir énuméré toutes les causes possibles, le poète se garde bien d'en choisir une, et reprend son amplification. Tout ce que nous venons de voir n'est rien. Ces sorcières, qui prennent plaisir à contrarier les dieux, font rire aux dépens du grand Jupiter ; Lucain va nous faire trembler maintenant : « Ces rites sacrilèges, ces enchantements d'un peuple effrayant, la farouche Erichto les avait condamnés, comme trop respectueux encore pour la divinité. » Elle habite les tombeaux, elle se repaît de cadavres, mais leur préfère les corps desséchés dans les sarcophages, « elle plonge ses mains dans leurs yeux, c'est sa joie que d'arracher leurs prunelles glacées ; elle se précipite sur les pendus et ronge jusqu'aux gibets... si un nerf résiste à ses morsures, elle s'y suspend par les dents... elle attend que des loups aient déchiré des lambeaux de cadavres pour les arracher à leurs gosiers desséchés. » Erichto fait entendre des cris discordants qui rappellent à la fois l'aboiement du chien, le hurlement du loup, le cri de la chouette, la plainte du hibou, le rugissement des bêtes féroces, le sifflement du serpent, le bruit des flots, les murmures des forêts, le fracas du tonnerre ; tout cela, dit le poète, ne forme qu'un seul cri. Ce charivari du reste n'est qu'un prélude : les incantations vont commencer. La prêtresse des dieux d'en bas énumère

phoses d'Apulée, II, 1 ; dans l'*Histoire naturelle* de Pline, VII, 2, 5-6, 67 ; XXV, 7, 6 ; XXVIII, 42, 6 ; dans le *Satyricon* de Pétrone, ch. LXII ; dans la *Religion romaine* de M. Boissier, t. II, p. 188.

ses titres à leur bienveillance : jamais elle ne les a priés « à jeun de chair humaine » ; elle rappelle les sacrifices immondes qu'elle leur a faits, femmes enceintes, enfants arrachés au sein de leur mère et arrosés de cervelle encore tiède ; furieuse de la lenteur des divinités infernales, Erichto trouble le silence des enfers par ses « aboiements » ; elle insulte ses dieux et les menace ; enfin, le charme opère et le cadavre se dresse, prêt à répondre à la magicienne. Le Romain ressuscité montre le trouble qui règne aux enfers, les bons citoyens sont dans la désolation, les mauvais se réjouissent, les démagogues veulent envahir les Champs-Elysées, abandonnés par les aristocrates consternés. Pluton, au lieu de rétablir l'ordre, s'occupe d'agrandissements et de réparations. Pourtant ce pouvait être un spectacle touchant que la douleur des ombres illustres troublées dans leur repos par cette guerre sacrilège ; malheureusement Lucain tourne court, et le cadavre, après avoir refusé à Sextus de lui faire connaître sa destinée, fournit au poète un trait véritablement inédit : « le défunt marche lui-même vers son bûcher. » Voilà tout ce que Lucain a su puiser dans cette nouvelle source de merveilleux. Tantôt stoïcien, tantôt épicurien, en fin de compte sceptique, Lucain ne croit plus à rien. Lorsqu'il touche aux légendes religieuses, son esprit demeure froid, son imagination seule s'échauffe ; il fait toujours ses réserves, discute les contes mythologiques qu'il rappelle, discute les dieux qu'il n'introduit que pour les mettre en accusation ; il ne croit qu'à la fatalité et suppose pourtant des dieux pour avoir le plaisir de déclamer contre eux : en un mot, il y a beaucoup de merveilleux dans son poème, et pas l'ombre d'un sentiment religieux.

V

Mais il ne suffit pas de discuter la *Pharsale* au point de vue littéraire : nous voulons encore l'étudier comme document sur l'état des esprits à Rome au point de vue religieux, et nous revenons à cette question que nous posions au début de notre étude : est-ce sa propre croyance ou celle des Romains de son temps que Lucain nous expose ?

Voici ce qui nous porterait à penser qu'il n'est qu'un écho : personne, parmi ses contemporains, parmi ses successeurs, n'a protesté

contre le rôle ridicule qu'il prêtait aux dieux ; personne n'a apporté, au nom de la religion, l'ombre d'une restriction aux éloges qu'on lui prodigue. Stace, qui non seulement est plutôt religieux qu'in crédule, mais qui de plus adore la mythologie, Stace célèbre l'anniversaire de Lucain dans des vers enthousiastes. Pour Tacite, Lucain est l'honneur de sa famille. Martial nous apprend que la *Pharsale* a été un grand succès de librairie. Quintilien fait sans doute quelques réserves, mais au nom du goût seulement. Enfin Juvénal constate, avec une pointe d'envie, que Lucain peut se reposer dans ses jardins peuplés de statues, « satisfait de sa renommée ». Dans ce concert d'éloges, seul Pétrone fait entendre une note discordante, et reproche à Lucain de n'avoir pas employé le merveilleux classique, si nous en croyons M. Boissier dans son étude si attrayante et si forte sur l'*Opposition sous les Césars*. Je ne reprendrai pas ici les arguments que j'ai présentés ailleurs [1] pour montrer que le passage obscur de Pétrone [2] ne s'applique pas évidemment à Lucain ; c'est faute de mieux, je pense, qu'on songe à la *Pharsale*, en lisant ce morceau. Même en admettant qu'il le critique en théorie, dans la pratique Pétrone est aussi sceptique que Lucain, et si l'on peut trouver dans son fragment sur la guerre civile plus de détails mythologiques que dans la Pharsale, il est bien difficile de découvrir dans ces quelques vers de Pétrone, non plus que dans le reste de son œuvre, la moindre trace de piété.

Le poème de Lucain, pour le fond comme pour la forme, a donc été accepté par les contemporains, qui y retrouvaient leurs propres sentiments. En somme, Lucain, comme le public de son temps, doute fort de l'intervention des dieux dans nos affaires. Chez lui, l'homme ne croit plus aux dieux bons, mais a un peu peur des dieux méchants. La prêtresse, simple interprète de la divinité, est détrônée par la sorcière, plus puissante que la fatalité elle-même. On méprise les oracles ; les sages s'éloignent, comme Caton, de ces temples qu'ils croient vides ; la foule elle-même les déserte, et s'adresse aux magiciennes. Lucain mêle les superstitions de cette foule aux spéculations des stoïciens et des épicuriens : de là les contradictions que nous avons signalées, de là cette œuvre incohérente qui n'est ni épique, ni historique, ni philosophique, ni religieuse.

1) *De deorum ministeriis in Pharsalia*, p. 77-82.
2) *Satyricon*, cap. CXVIII.

Pour nous, pourtant, cette *Pharsale*, tout imparfaite qu'elle soit, présente un intérêt; car, à travers des contradictions personnelles au poète lui-même, nous apercevons un état d'esprit général, et nous pouvons conclure ceci : à Rome, sous Néron, par une sorte d'éclectisme passif, le Romain emprunte à Épicure son indifférence théologique, à Zénon sa doctrine morale, à la foule quelques-unes de ses superstitions ; en somme, le cœur humain est vide de sentiment religieux : il est à la merci du premier occupant.

MAURICE SOURIAU.

LE SEPTIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL

DES ORIENTALISTES

Session de Vienne, 27 *septembre* 1886

C'est à Paris, en 1873, que s'est réuni pour la première fois un Congrès international des Orientalistes, et cette institution, due à l'initiative française, a rencontré de suite une faveur générale bien justifiée par les services qu'elle a rendus et par ceux qu'on est en droit d'attendre d'elle. En seize années, sept de ces réunions plénières ont eu lieu : successivement Londres, Saint-Pétersbourg, Florence, Berlin, Leide avaient tenu à honneur d'offrir l'hospitalité aux savants accourus des cinq parties du monde pour échanger leurs idées, et apporter les résultats de leurs recherches et de leurs observations sur cet Orient, si mystérieux encore, d'où jadis la civilisation, comme d'un foyer inépuisable de lumière, a rayonné sur la barbarie de l'Occident. Vienne a voulu avoir son tour, et, cette année, le Congrès tenait dans ses murs sa septième session sous le protectorat de S. A. impériale et royale, Mgr. l'archiduc Régnier, et la présidence d'honneur de S. Exc. le ministre des cultes et de l'instruction publique, M. le docteur Gautsch de Frankenthurn. Il comptait trois souverains parmi ses membres honoraires : S. M. l'empereur du Brésil, S. M. le roi de Suède, S. A. le khédive.

Sur six cents souscripteurs inscrits, trois cents ou trois cent cinquante, et parmi eux plusieurs dames, avaient répondu à l'invitation du Comité d'organisation. L'affabilité viennoise est trop connue pour qu'il soit besoin de dire que les orientalistes ont été reçus avec la cordialité et la courtoisie la plus parfaite par le comité et son sympathique président, M. le baron A. de Kremer, ancien ministre du commerce. Tous ont emporté de la capitale de l'Autriche le regret de la quitter si vite. La série des fêtes a été fort brillante : réception chez le ministre de l'instruction publique ; réception par le bourgmestre dans le splendide palais que Vienne a élevé à ses

magistrats municipaux ; soirée chez l'archiduc Régnier ; banquet offert par le comité ; excursion aux ruines pittoresques du Kahlenberg, d'où l'on jouit d'une vue féerique sur Vienne et la vallée du Danube. Chaque jour a eu sa part de plaisir.

Ainsi que le fixait le programme officiel, la première séance a eu lieu le lundi 27 septembre dans la grande salle des fêtes de l'Université. S. A. l'archiduc présidait. M. le ministre des cultes et de l'instruction publique, au nom du gouvernement, et M. le bourgmestre au nom de la ville, souhaitent la bienvenue au Congrès ; puis M. le président du Comité prononce un discours *en français* dans lequel il traite des relations de l'Europe, et de Vienne en particulier, avec l'Orient. Ce discours fort intéressant, plein de faits peu connus et de vues d'une grande largeur, est vivement applaudi. Les délégués des gouvernements étrangers prennent alors la parole : le comte Landberg, représentant la Suède, Artin-Pacha, délégué de l'Égypte, etc., remercient l'archiduc, le gouvernement autrichien et le Comité de leur accueil ; M. Ch. Schéfer, représentant de la France, offre au Congrès le magnifique volume de travaux publiés spécialement à cette occasion par MM. les professeurs de l'École des langues orientales ; M. Guimet, représentant du ministre de l'instruction publique, présente en ces termes la collection des *Annales du Musée Guimet* et de la *Revue de l'histoire des Religions* : « Monseigneur, Messieurs. — J'ai l'honneur d'offrir au Congrès les douze premiers volumes des *Annales du Musée Guimet* et tout ce qui a paru de la *Revue de l'histoire des Religions*. Ces publications sont rédigées par des savants de tous les pays. C'est une œuvre tout à fait internationale et je suis heureux de constater qu'un grand nombre des membres du Congrès sont les signataires des travaux que nous publions. L'offre de ces volumes est donc, en quelque sorte, un cadeau que le Congrès fait au Congrès, un hommage que vous vous adressez à vous-même, et je profite de la réunion, dans cette assemblée, de la plupart de nos collaborateurs pour leur témoigner toute ma reconnaissance. Mais j'ai à faire mieux que cela. Maintenant que le gouvernement français a entrepris de faire les frais de ces publications, c'est au nom de la France, c'est au nom de notre cher pays, que je dois vous adresser les remerciements les plus sincères. » Enfin M. Édouard Naville dépose sur le bureau les trois volumes de son édition complète du *Livre des Morts*, en rappelant que le congrès de Londres l'avait

chargé, il y a douze ans, de ce travail considérable, aujourd'hui heureusement terminé.

Aussitôt après cette séance, le Congrès se divise en cinq sections, suivant l'usage adopté dans les dernières réunions, et se retire dans les salles qui ont été préparées pour procéder à l'élection des bureaux. Sont élus : Dans la première section (arabe), président : M. Ch. Schefer ; vice-présidents : MM. J. de Goeje et comte Landberg ; secrétaires : MM. Snouck-Hurgronje et J. Goldziher.

Dans la deuxième section (sémitique), président : M. C. P. Tiele ; vice-présidents : MM. J. Guidi et J. Euting ; secrétaires : MM. Lotz et Bezold.

Dans la troisième section (aryenne), président : M. von Roth ; vice-présidents : MM. A. Weber et Lignana ; secrétaires : MM. Ch. Michel et J. Hanusz.

Dans la quatrième section (africaine), président : M. Éd. Naville ; vice-président : M. J. Lieblein ; secrétaire : M. A. Lincke.

Dans la cinquième section (Extrême-Orient), président : M. G. Schlegel ; vice-président : M. G. de la Gabelentz ; secrétaire : M. Henri Cordier.

La science des religions, l'histoire, la philosophie ont eu peu à profiter de ce dernier Congrès, qui, suivant une impulsion déjà donnée dans les Congrès précédents, a décidément versé dans la grammaire et la linguistique, se complaisant dans l'étude de faits ou de découvertes fort intéressants à la vérité pour les spécialistes, mais, à notre point de vue particulier, d'une importance bien moindre que les grandes questions d'ensemble, telles qu'il en a été présenté quelques-unes aux Congrès de Berlin et de Leide, questions qui avaient provoqué des discussions auxquelles prirent part de nombreux savants, apportant ainsi une quantité de faits nouveaux et de précieux renseignements sur les points obscurs ou controversés. Ce regret exprimé, voici, par sections, les principaux travaux présentés :

Première section (arabe).

M. A. de Kremer : « Sur le budget des recettes annuelles sous Haroun-Rachid, d'après des documents officiels inédits. »

Dr J. Goldziher : « Matériaux pour la connaissance des actes des Almohades dans l'Afrique septentrionale. »

M. J. Guidi : « Quelques observations de lexicographie arabe. »

Dr Ethé : « Sur le Yousouf et Zalikha de Firdousi. »

Hifni-Effendi-Ahmed : « Sur les dialectes populaires en usage en Égypte. »

Docteur Hein : « La politique financière d'Omar II. »

Yacoub-Artin-Pacha : « Notice sur les travaux de l'Institut égyptien depuis sa fondation. »

M. Grünnert : « Sur l'allitération dans l'arabe ancien. »

M. Hommel : « Sur le Barlaam et Josaphat arabe. »

Rachad-Effendi : « Sur l'instruction publique en Égypte depuis la conquête arabe jusqu'à nos jours. »

Schech Fathallah : « Sur la grande influence que la langue arabe a exercée sur la formation générale. »

Deuxième section (sémitique).

M. Bezold : « Prolégomènes d'une grammaire assyro-babylonienne. »

M. D. H. Müller : « Sur l'histoire de l'S sonore dans les langues sémitiques. »

M. S. A. Smith : « Sur quelques textes inédits d'Assurbanipal. »

M. J. Strossmayer : « Sur quelques inscriptions de Nabonide. »

M. Ginsbourg : « Sur un fragment récemment découvert du Targum de Jérusalem sur Isaïe. »

M. H. Feigl : « Sur la détermination dans les langues sémitiques. »

Docteur Chwolson : « Sur les inscriptions tombales syro-nestoriennes trouvées au nord-est de Kokand (Fergana). »

M. Oppert : « Sur les inscriptions cunéiformes juridiques. »

Docteur Bickell : « Qalîgag et Damnag. »

Troisième section (aryenne).

Docteur Bendall : « Sur la découverte d'un nouvel alphabet indien. »

M. R. G. Bhandarkar : « Résultats de ses recherches pour découvrir des manuscrits sanskrits. » Cette communication promettait d'être particulièrement intéressante ; malheureusement l'orateur s'étant un peu trop étendu sur des questions préliminaires, a dû écourter la partie relative aux manuscrits découverts et se borner à une énumération rapide et incomplète.

M. A. Weber : « Sur l'alphabet indien de la Kalavaktracapetika. »

M. Windish demande la parole pour rappeler que ce jour même (28 septembre) est le centième anniversaire de la naissance de l'illustre H.-H. Wilson.

M. Hoernle présente et explique d'anciens manuscrits Bakhali traitant d'arithmétique. Le système de numération est surtout curieux. M. Bühler fait observer qu'il l'a déjà rencontré dans d'autres manuscrits anciens, ainsi que certaines formes linguistiques signalées par M. Hoernle. Il s'engage une discussion sur l'âge de ces manuscrits qui seraient du xe ou du xie siècle et non du xvie, comme l'avait avancé la Société paléographique de Londres.

M. Lignana : « Les Navagvâh et les Dasagvâh du Rig-Véda. »

M. P. Hunfalvy : « Où peut s'être formée la langue roumaine ? » Au cours de cette communication, il parle d'un peuple appelé *Cava*, dans le nom duquel il croit retrouver l'étymologie du mot français *cheval*.

M. P. Leumann fait quelques observations sur le texte Jain A*n*ga-Vijjâ présenté par M. Bhandarkar.

Docteur Jacobi : « Sur le Jainisme et le culte de Kri*s*na. » Il insiste sur l'antiquité de ce dernier à cause des rapprochements qui existent entre les deux cultes.

M. de Milloué : « Étude sur le mythe de V*r*isabha, le premier Tîrtha*m*kara des Jains. » V*r*isabha, comme Vi*s*nu, est un mythe igné, une forme rajeunie de l'Agni védique ; la légende de V*r*isabha n'est pas empruntée aux Purâ*n*as, elle leur est antérieure ; le jainisme est issu du brâhmanisme et non du bouddhisme.

Capitaine Temple : « Sur la valeur du Hîr-Rânjhâ de Waris-Shah en tant que monument de la langue panjâbie. »

M. Grandjean parle de l'origine de quelques consonnes dans les langues indo-germaniques.

M. von Roth : « Sur l'exégèse du Véda et certains cas particuliers de chute des désinences casuelles par raison d'euphonie. »

M. A. Stein : « L'Hindu-Kush et le Pamir dans la géographie iranienne. »

M. E. Kuhn : « Sur la parenté du dialecte indien de l'Hindu-Kush. »

M. C.-G. Leland : « Sur l'origine des Tsiganes. »

M. Guimet dit quelques mots du travail de M. Sénathi-Râja intitulé : *Vestiges des anciens Dravidiens*, qui donne à ce peuple une

plus grande antiquité qu'on ne le fait généralement. Il montre la civilisation et la littérature dravidienne déjà fort avancée lorsqu'est arrivée l'assimilation sanskrite. M. Terrien de Lacouperie appuie l'opinion de l'auteur en citant, en Chine, des traces dravidiennes antérieures à la civilisation aryenne.

M. W. Cartellieri : « Subandhu et Sâna. »

M. F. Müller explique quelques passages de l'Avesta.

M. Macauliffe : « Sur la découverte d'un manuscrit relatif à Baba-Nanak, le fondateur de la religion des Sikhs. »

Quatrième section (africaine).

M. Beauregard : « Le collier de mérite pour l'aménagement des herbes fourragères. » Ce collier, décerné à une dame de la XIXe dynastie, rappelle d'une façon curieuse notre ordre du mérite agricole.

M. Eisenlohr : « Sur une série de papyrus égyptiens qui traitent des vols dans les tombes royales. »

M. Lieblein parle sur le mot égyptien *nahas* qu'il tente d'identifier avec le titre éthiopien de *Négus.*

M. Cope Whitehouse : « Sur les traces des fils de Jacob dans le Fayoum. » M. Cope Whitehouse voit l'influence hébraïque partout, et, pour le suivre, il faudrait admettre que les localités du Fayoum étaient innommées avant l'arrivée des Hébreux. Il pousse son système au point de prétendre faire dériver le nom d'Aphroditopolis d'Éphraïm !

Docteur Pleyte : « Sur les monuments artistiques égyptiens du Musée de Leide. »

Capitaine Grimal de Guiraudon : « Sur le système des langues nègres en Afrique, sur les Pouls et quelques autres peuplades de l'Afrique occidentale. »

Miss Amélie Edwards : « Sur la dispersion des monuments trouvés dans les cimetières récemment découverts. » Le Congrès vote l'impression de ce mémoire en français, en anglais et en allemand et décide qu'il sera répandu le plus possible, afin que les possesseurs de ces richesses éparpillées les signalent aux égyptologues, qui reconstitueront les provenances et détermineront le rôle historique de ces documents égarés au moment où ils viennent d'être mis à la lumière. M. Naville accepte la charge de centraliser tous les documents ainsi réunis et d'en rédiger le catalogue.

M. Guimet donne lecture d'un travail de M. Lefébure sur la *Chiromancie*. M. Lefébure a trouvé dans la chiromancie moderne des traces des anciens rites égyptiens.

M. Duemichen présente des inscriptions et quatre cartes de Memphis et des nécropoles qui s'y trouvent.

Cinquième section (Extrême-Orient).

Docteur Cust : « Nos connaissances des langues de l'Océanie. »

M. Léon Feer : « Sur l'étymologie du mot Tibet. » Ce mot a été écrit Tibet, Thibet, et Tubet. M. Feer démontre que Tubet provient d'une corruption mongole et conclut que Tibet doit s'écrire sans *h*, le mot indigène n'ayant pas d'aspiration.

M. Terrien de Lacouperie présente quelques manuscrits, venant de Formose, en chinois, avec une traduction en formosan écrite en lettres latines ; il fait quelques observations sur un manuscrit *lolo* écrit sur satin et offre différentes inscriptions en langue *mo-so ;* il présente également les premières feuilles de son catalogue des monnaies du British Museum et son travail : « Commencements de l'écriture au Tibet et dans ses environs. »

M. Heller présente quelques observations au sujet d'un estampage de l'inscription syro-nestorienne de Si-ngan-fou.

M. S. Kâmori : « Sur les principes de la comparaison des langues aryennes, sémitiques et altaïques-éraniennes. »

M. Terrien de Lacouperie : « Sur les langues de la Chine avant le chinois. » Ce titre semble un paradoxe ou une rêverie, et pourtant M. de Lacouperie arrive avec de tels documents, si méthodiquement classés, que l'on voit à la fois surgir et se résoudre un problème des plus ardus de l'histoire des peuples orientaux et de l'anthropologie chinoise.

Dans la séance de clôture (le 2 octobre), le Congrès décide à l'unanimité qu'il se réunira à Stockholm en 1888.

Ainsi que nous le disions en commençant, l'élément philologique a tenu la place prépondérante au septième Congrès des Orientalistes, et, sans méconnaître l'utilité capitale de cette science, nous déplorons vivement l'infériorité croissante des études religieuses,

historiques et philosophiques. Leur nombre a été des plus restreints, et c'est à peine si elles ont soulevé un semblant de discussion. La cause en est, croyons-nous, dans la séparation du Congrès en sections, et au manque de séances générales où ces questions, d'un intérêt bien plus universel qu'une particularité de grammaire, trouveraient l'ampleur qui leur fait défaut dans un petit comité ; sans compter que telle question relative à l'Inde, par exemple, pourrait recevoir de précieux éclaircissements par le rapprochement de faits analogues constatés en Chine ou en Afrique. Un autre inconvénient de cette division en sections, c'est l'impossibilité de se rendre compte de l'ensemble des travaux du Congrès, toutes les sections siégeant aux même heures ; c'est ainsi, par exemple, que, pour entendre la communication de M. de Lacouperie sur les langues de la Chine, nous avons perdu celle de M. Leland sur l'origine des Tsiganes. Il serait donc à désirer que le prochain Congrès prît le parti de restreindre le travail en sections aux heures de la matinée et consacrât l'après-midi à des séances générales réservées aux questions qui présentent un intérêt réellement international. Il serait bon aussi qu'on restreignît le nombre des langues acceptées pour ces séances générales ; cela épargnerait une réelle fatigue à l'auditeur qui a toutes les peines du monde à suivre une discussion où cinq ou six idiomes se mêlent incessamment.

Nous avons constaté avec satisfaction que les pays orientaux tendent de plus en plus à se faire représenter par des nationaux dans ces Congrès. C'est une preuve de l'intérêt et de l'utilité réelle de ces réunions. Mais pourquoi la France, qui s'occupe beaucoup des questions orientales, n'y envoie-t-elle pas un plus grand nombre de représentants? Sur près de quatre cents membres présents au Congrès, on ne comptait que dix Français. Et si au moins tous avaient eu un travail à présenter, si le meilleur de nos études n'avait été, on peut le dire, perdu. Nos professeurs de l'École des langues orientales, ont fait pour le Congrès un magnifique volume et des plus intéressants. Le dépôt de ce volume a été consigné au procès-verbal de la séance d'ouverture, et puis c'est tout ! Il est allé se reposer sur la table de la salle d'exposition et peut-être pas un seul des membres du Congrès ne connaît seulement le titre des travaux de MM. Schefer, Carrière, Cordier, Derenbourg, Léger, et les autres, qui ont apporté le meilleur de leur science à une œuvre qui ne sera pas même citée dans les actes du Congrès encombrés de

productions peut-être bien inférieures. Pourquoi chacun des auteurs de ce recueil n'aurait-il pas fait la lecture publique de son travail ?

Il y aura certainement quelque chose à faire en ce sens pour le prochain Congrès.

L. DE MILLOUÉ.

LA FILLE AUX BRAS COUPÉS

(*Suite*[1])

NOUVELLE VERSION RUSSE[2]

(*Traduite par* LÉON *SICHLER*)

Il était une fois un frère et sa sœur ; le frère aimait beaucoup aller à la chasse, attraper les lièvres. Et la sœur aimait beaucoup à manger les nombrils de lièvres. Le frère quand il partait, disait toujours à sa sœur :

— Au revoir, sœurette !

Et en revenant :

— Bonne santé, sœurette !

Toutes les fois c'était ainsi ; et elle ne mangeait rien autre que les nombrils de lièvre. Voilà que la femme du frère prit déplaisir de ce que le frère adressait des adieux et des bonjours à sa sœur. La première fois qu'il partit, la femme tua (à coups de couteau) le cheval dans sa stalle. Le mari arrive ; elle va à sa rencontre.

— Va, dit-elle, mon cher ami, va, mon ami bien-aimé ! (Sache) le méfait de ta sœur : elle a tué ton meilleur cheval dans sa stalle !

Mais lui, dit :

— Eh bien ! on ne vit pas avec un cheval tandis qu'on vit avec la sœur *de son sang* !

Il revint donc et dit de nouveau :

— Bonjour, sœurette ! et il lui présente sur la pointe d'un couteau des nombrils de lièvre. Et de nouveau il s'en retourne à ses lièvres :

— Adieu, sœurette ! dit-il.

La femme en conçoit un plus grand dépit. Pour la seconde fois elle tue (à coups de couteau) un bœuf dans sa stalle.

1) Voir la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIII, p. 83 et 215.
2) De Koudiakof.

Le mari revint ; elle va de nouveau à sa rencontre :

— Va, mon ami, va, mon ami bien-aimé ! (Sache) le méfait de ta sœur : elle a tué le meilleur bœuf dans sa stalle.

Mais lui répond de nouveau :

— Eh bien ! on ne vit pas avec un bœuf, tandis qu'on vit avec la sœur *de son sang*.

Il rentre et dit de nouveau :

— Bonjour, sœurette !

Ensuite il s'en retourne à ses lièvres en disant :

— Adieu, sœurette !

La troisième fois la femme tua (à coups de couteau) son enfant dans son berceau. Le mari revient de la chasse ; sa femme va de nouveau à sa rencontre.

— Va, mon ami chéri, va mon ami bien-aimé ! Regarde ce qu'a fait ta sœur. Tu lui pardonnes toujours !

Il demande : — Qu'a-t-elle fait ?

— Elle a, dit la femme, tué l'enfant dans son berceau.

Il se mit en colère contre sa sœur, convoqua une assemblée, et dit :

— Mes frères ! que me conseillez-vous de faire avec ma sœur ? Tous les malheurs (qu'elle a causés) et toutes ses fautes je les lui ai pardonnés : d'abord elle a tué à coups de couteau mon cheval bien-aimé, ensuite mon bœuf bien-aimé, enfin mon enfant bien-aimé.

Et le peuple lui donna ce conseil :

— Donne-lui, lui dit-on, une hache ; si elle tranche ses mains, c'est qu'elle a tué ton enfant, si elle ne se les tranche pas, c'est que ce n'est pas elle qui a tué ton enfant.

On donna une hache à la sœur ; et elle dit :

— Non, mon cher frère [1] ! je ne peux trancher mes mains ; mais, si vous voulez, tranchez-les vous-même.

Le frère saisit la hache, lui coupa les bras, la revêtit d'une (méchante) petite pelisse, lui mit une ceinture, et la chassa hors de la cour :

— Va-t'en, dit-il, où bon te semble.

Elle marcha, marcha, marcha et arriva au jardin d'un roi, franchit comme elle put le treillis et se mit à vivre dans le jardin. Lui prenait-il envie de manger un peu, elle mordillait (le dessus) des

1) Frère de mon sang.

petites pommes; quant à les cueillir, elle ne le pouvait, n'ayant pas de mains. Le fils du tzar en se promenant, aperçut que *leurs* pommes étaient grignotées de part en part. Il alla trouver son père et sa mère et leur dit :

— Petit-père, petite-mère ! quel est le petit animal que nous avons dans notre bois ? Les petites pommes ne sont pas arrachées, mais elles sont mordillées. Il faut croire qu'il existe quelque animal. Petit-père, petite-mère, permettez-moi, dit-il, de faire une promenade de ci de là avec les petits chiens.

Le père lui donna cette permission.

Il alla se promener ; il marcha, marcha à travers le jardin avec ses petits chiens et arriva auprès d'un framboisier ; là, les chiens s'arrêtèrent sur place en aboyant. Il dit alors :

— Réponds, si tu es chrétien ! Si tu es une petite vieille caduque, sois pour moi une mère-grand. Es-tu une jeune *jeunesse*, sois ma tante; es-tu une rose[1] jeune fille, sois ma fiancée. Mais si tu ne sors pas, je te ferai périr par mes chiens !

Alors elle sortit, et quelle belle jeune fille ! mais sans mains... Il l'amena vers son père et sa mère, demanda au père la permission de la prendre pour femme. Les parents cherchent à détourner leur fils de son projet : nous t'en prendrons une avec un nom, (disaient-ils) une riche, mais celle-là est manchote !

Mais lui dit :

— Ce n'est pas à vous de traverser un siècle avec elle, mais à moi.

Les parents consentirent au mariage ; le fils la prit pour femme.

Elle devint grosse ; mais à ce moment son mari partait en voyage, et il fit à son père et sa mère cette recommandation :

— Petite-mère, petit-père ! ne rejetez pas au loin ma maîtresse[2] à l'heure venue.

Voilà qu'après ce départ elle enfanta un fils dont les petits bras étaient en or jusqu'aux coudes, les pieds en argent jusqu'aux genoux, qui avait sur chaque coté de nombreuses étoiles, au front une claire lune, et sur la nuque un soleil *rouge*. Le père et la mère écrivirent une lettre à leur fils :

1) *Rouge*, belle.

2) Mon *hôtesse*, dans le sens de la bourgeoise, ou, plutôt, dans le sens du XVIIe siècle.

— Notre enfant chéri, bien-aimé ! ta *maîtresse* a mis au monde un enfant comme de notre vie nous n'en avons vu de pareil ; Dieu t'a donné un pareil enfant, pour *illuminer le monde*[1].

Et ils envoyèrent un homme porter cette lettre à leur fils. L'homme s'en alla avec la lettre et, à son insu, entra chez la bru, qui avait tué l'enfant à coups de couteau. Elle combla de caresses cet homme, lui donna à boire et lui fit un lit. Il se coucha et s'endormit. Elle, cependant, prit la lettre, la déchira et en écrivit une autre : « Mon petit enfant chéri ! ta maîtresse et notre petite fille a mis au monde un enfant comme nous n'en avons vu de notre vie : il a des pattes de loup, des regards d'ours, une gueule de chien. »

L'homme porta cette lettre au prince qui, d'où il était, écrivit la lettre suivante : « Mes chers père et mère ! Ne touchez pas à ma maîtresse jusqu'à mon arrivée. »

Mais le messager entra de nouveau chez la même femme. Elle lui fit de nouveau prendre du repos et lui prépara un bain de vapeur[2]. L'homme monta[3] se baigner dans la vapeur. Elle aussitôt parcourut la lettre, la déchira et écrivit la suivante : « Mes chers petit-père et petite-mère ! que pour mon arrivée ma maîtresse ne soit plus ; qu'on l'exile. »

Le messager, sans rien savoir, apporta la lettre au père et à la mère. Le père et la mère la lurent et versèrent des larmes.

— Allons ! dirent-ils, chère petite-fille ! Nous ne pouvons pas te garder.

Ils la vêtirent aussitôt ; lui placèrent son enfant sur sa poitrine et la renvoyèrent hors de la cour.

La femme sans bras s'en alla ; elle marcha, marcha, et arriva près d'une petite rivière. Elle eut envie de boire, se pencha et, de sa poitrine, l'enfant tomba dans la rivière. Vint à passer un vieillard qui lui dit :

— De quoi pleures-tu, ma colombe ?

— Mon petit père, mon poupon est tombé à la rivière ; et moi je n'ai rien pour l'en sortir ; je suis manchote.

Le vieillard répondit :

— Va, tu vois là-bas se dresser deux puits. Il y a un puits à

1) Dans le texte, il y a en italiques : pour *la clarté du monde*.
2) Textuellement : elle amassa la vapeur pour lui.
3) Monta les degrés dont est composé le bain de vapeur russe.

gauche, va et regarde dedans; il y a un puits à droite : là de ton moignon droit, fais le signe de croix et plonge ta tête dans le puits ; ensuite, fais le signe de croix du moignon gauche et ensuite plonge ta tête.

Elle s'en alla ; fit le signe de croix du moignon droit, plongea sa tête dans le puits, et Dieu lui donna une main ; elle fit de même de l'autre moignon, plongea sa tête dans le puits, et Dieu lui donna une autre main. Ensuite elle quitta l'endroit, s'approcha de la rivière : son fils était assis, jouant avec des fleurs. Quant à ça, c'était le Seigneur Dieu qui l'avait retiré de l'eau. Et le petit vieux demanda :

— Et qu'as-tu vu, ma chérie, dans le puits à main gauche ?

Elle répondit :

— J'ai vu dedans des anguilles, des serpents, toute sorte de d'animaux répugnants.

— C'est là, dit le vieillard, la demeure que le sort réserve à ta belle-sœur ; mais toi, ajouta-t-il, va ; que Dieu te sauve !

Elle marcha, marcha, et arriva chez sa belle-sœur et demanda pour la joie du Christ [1] de passer la nuit. Or, à ce moment son frère et son mari reviennent du régiment et ont peine à trouver qui raconterait bien un joli petit conte. Et la manchote dit :

— S'il vous agrée, messieurs, je vous raconterai un petit conte. Mais dès que je commencerai à conter, (prière de) ne pas m'interrompre et de ne pas sortir de la chambre...

(La fin de ce conte est la même que dans la seconde variante que j'ai donnée d'Aphanasiief dans cette Revue, tome XIII, page 90.)

1) C'est ainsi que les pauvres, en Russie, implorent la charité.

REVUE DES LIVRES

ANDREW LANG. — **La Mythologie**, traduit de l'anglais par Léon Parmentier, ancien élève de l'École normale supérieure de Liège, avec une préface par Ch. Michel, professeur à la Faculté des Lettres de Gand, et des additions de l'auteur. — Paris, Dupret éditeur, 3, rue de Médicis, 1886. — Petit in-8, XL, 234 p.

C'est un petit livre intéressant, et qui promet, car l'auteur lui-même ne le présente que comme le prodrome d'un ouvrage plus étendu où il développera avec toutes les pièces à l'appui les thèses qu'il se borne à esquisser dans le présent volume. Il s'agirait d'une explication détaillée, méthodique, de la mythologie, partant des données fournies par les peuples contemporains les plus arriérés, autrement dits *sauvages*, et remontant aux mythes plus compliqués, mais ayant le même point de départ, des diverses races et nations civilisées.

L'auteur, M. Andrew Lang, est surtout connu par son livre *Custom and Myth* (Londres, deuxième édition, 1885) qui a fait sensation. Journaliste et littérateur très goûté en Angleterre, M. Lang applique ses loisirs à l'étude historique des religions, et son savoir, son esprit, sa remarquable faculté de pénétration et de généralisation lui ont assigné une place fort distinguée parmi les spécialistes dans l'ordre d'études auquel cette *Revue* est consacrée.

Ajoutons qu'il brille au premier rang de la croisade dirigée, avec plus de passion peut-être que d'équité, contre l'école dite *philologique* dont M. Max Müller est le plus éminent représentant, et que le livre dont nous parlons est fortement marqué au coin d'une polémique très vive contre des théories que nous ne saurions condamner aussi sévèrement que l'auteur.

Entendons-nous bien. Il est difficile de contester que, dans un premier mouvement d'enthousiasme pour des résultats qui ouvraient à la recherche historique de si vastes horizons, l'école dite philologique a exagéré la puissance de l'instrument qu'elle tenait en mains, et surtout qu'elle en a évalué trop haut la précision, étendu trop loin les applications. Elle en a été punie par une certaine étroitesse qui ne lui permettait pas de sortir du cercle indo-européen et sémitique, le seul où elle pût appliquer aisément ses méthodes ; puis, par les divergences qui ont démontré que la science étymologique, malgré ses perfectionnements, était toujours et quoi qu'on fît « bonne fille », toujours un peu « servante à tout faire » ; enfin elle a rudement pâti d'une théorie qui, dès les premiers

jours et lorsqu'elle régnait encore à peu près sans rivale, nous sembla fort suspecte, la théorie d'après laquelle les mythes seraient dus essentiellement à une « maladie du langage ». Des mots au sens oblitéré, si ce n'est oublié, auraient suggéré des histoires ou des drames aux descendants de ceux qui n'avaient entendu exprimer que des faits simples et impersonnels.

Ici M. Andrew Lang est dans le vrai quand il déclare que l'origine des mythologies doit être cherchée dans l'état psychologique de l'humanité primitive ou passant par la période *mythopœique*, bien plus que dans l'histoire plus ou moins authentique du langage. On peut encore étudier *de visu* cet état mental si différent du nôtre en interrogeant avec méthode les peuples dits sauvages encore existants et en rapprochant les observations qu'on peut faire sur ce vaste domaine de celles que l'on peut diriger, même parmi nous, sur l'état mental des paysans arriérés et des jeunes enfants.

M. Andrew Lang a encore raison, quand il reproche à l'école philologique d'avoir ignoré ou négligé le fait que les éléments mythiques et les mythes eux-mêmes, dont elle croyait devoir chercher l'explication dans l'histoire des langues aryennes, se retrouvent avec une étonnante similarité dans des régions où il n'y a pas moyen de faire intervenir les lois grammaticales et modificatrices de ce groupe linguistique particulier.

Enfin nous sommes heureux de le voir se joindre à ceux qui, comme nous, pensent que l'histoire religieuse démontre l'unité de l'esprit humain, qui croient qu'il n'y a pas d'autre explication soutenable des analogies surprenantes qui existent entre telle coutume baroque, telle croyance bizarre, tel rite monstrueux de l'Amérique du Nord, par exemple, et leurs homologues de la Polynésie ou de l'Afrique centrale. Si nous avons toutes les peines du monde à « médiatiser », à *vermitteln*, à ramener à leur logique interne les étranges ou terribles niaiseries auxquelles je fais allusion, ce n'est pas une raison pour repousser l'idée que nos ancêtres des temps préhistoriques ont aussi passé par là ou du moins par des chemins très semblables. Que dis-je ? A chaque instant nous rencontrons dans les superstitions populaires et dans les traditions enregistrées par l'histoire les indices irrécusables du fait que toutes nos civilisations reposent sur un sous-sol identique à ce qui fait encore le sol de plain-pied d'une grande partie de nos contemporains.

Est-ce maintenant un motif suffisant pour tomber à bras raccourci sur une école à laquelle, malgré ses défauts, nous sommes redevables de tant de belles découvertes qui demeurent et qui nous aident puissamment à faire de nouveaux pas en avant ? N'y a-t-il pas quelque injustice à reprocher, par exemple, à M. Max Müller d'avoir fermé les yeux à tout ce qui dépassait l'enceinte du monde aryen ? *Non omnia possumus omnes.* Quand on a consacré sa vie à débrouiller les obscurités qui recouvraient le passé des Indo-Européens, il reste peu de temps pour s'enfoncer dans l'étude des autres races. Au surplus, nous connaissons tous des travaux de l'honorable professeur d'Oxford qui montrent

que son attention s'est portée plus d'une fois aur les traditions religieuses anaryennes, et c'est lui qui, à propos d'un exposé de la mythologie des îles Tonga et Samoa, nous disait avec tant d'esprit et de justesse que des descriptions comme celle dont il remerciait l'auteur, missionnaire anglais très instruit et bon observateur, rendaient aux mythologues le même service qu'une forêt encore existante de la période houillère rendrait au géologue et au naturaliste qui pourraient en explorer de nos jours les herbages gigantesques et en étudier sur le vif les habitants depuis si longtemps disparus.

On semble trop souvent s'imaginer que l'école philologique a jeté l'anathème sur toute autre méthode que la sienne. Peut-être quelques-uns de ses représentants ont-ils donné lieu à cette accusation. En général, pourtant, ils n'ont jamais éliminé les autres moyens d'information et de comparaison. Quand la science étymologique vient confirmer les résultats que l'on croit avoir obtenus par d'autres méthodes, ou quand elle met sur la voie qu'il convient de suivre pour diriger les recherches avec espoir de succès, elle doit être toujours la bien venue. Dans le premier cas, elle achève et couronne; dans le second, elle éclaire. Il ne faudrait pas non plus s'imaginer qu'on triomphera d'elle en faisant la caricature de ses procédés. La caricature est encore bien plus que l'étymologie aux ordres de quiconque veut s'en servir. Je ne voudrais pas jurer que, peut-être entraîné par des habitudes de polémiste incisif et spirituel, M. Andrew Lang n'ait pris quelquefois contre la philologie un trait d'esprit pour un argument. Je doute, par exemple, que, dans le résumé narquois rédigé par M. Lang, un seul connaisseur impartial reconnût le bel enchaînement de faits philologiques et autres déroulé par M. A. Kuhn dans son fameux travail sur le *Mythe de Prométhée*. De même, il me paraît bien difficile à convaincre au sujet du Maui polynésien et de l'Apollon grec dont il révoque en doute la nature solaire. Maui combat et blesse le soleil, nous dit-il, comment pourrait-il être le soleil? Cela ne prouve rien. Le dieu qui personnifie un phénomène naturel s'en détache, en devient jusqu'à un certain point indépendant, agit avec lui comme avec un autre, et cela dans des douzaines de mythes, en Grèce comme en Polynésie. Cela ne l'empêche pas d'avoir été originairement ce phénomène personnifié.

La science des religions est extrêmement compliquée. Des éléments du genre le plus divers ont contribué à leur développement. Gardons-nous de fermer une seule des sources de lumière qui peuvent nous éclairer dans notre voyage d'exploration. Au fond, M. Andrew Lang n'est pas fâché, et il le montre bien, quand il peut appuyer ses dires sur un fait philologique avéré. Nous sommes avec lui contre l'exclusivisme et avec lui aussi dans la prééminence qu'il accorde à la psychologie dans la genèse des religions. Mais nous ne pourrions toujours le suivre dans sa polémique.

La traduction est fidèle, serrant de près le texte sans trop se soucier de l'élégance. Peut-être retire-t-on de l'ensemble une impression un peu confuse. C'est un inconvénient qu'il était impossible d'éviter dans un ouvrage où l'on

devait entasser les faits sans avoir le temps de les expliquer et souvent même de les appuyer suffisamment.

ALBERT RÉVILLE.

R.-B. ANDERSON. — **Mythologie scandinave. — Légendes des Edddas.** Traduction de M. Jules Leclercq. Paris, Ernest Leroux, 1886, 293 p. in-18.

Par une singulière contradiction, le public lisant du XIXe siècle, qui conteste si volontiers les assertions des maîtres de la science, les axiomes des sages et jusqu'aux livres saints, n'aime guère l'appareil d'érudition qui ralentit le récit, encombre le bas des pages et grossit le volume d'un livre. Il préfère, même en matière d'érudition, un exposé rapide sans preuves ni raisonnements : les conclusions lui suffisent ; il ne s'inquiète guère des démonstrations. L'écrivain le moins autorisé est cru sur parole aussi bien et mieux que s'il était un auteur classique. Grâce à cette indulgence, les compilateurs se donnent libre carrière et les éditeurs les préfèrent naturellement aux érudits qui ne consentiraient ni à répéter des truismes, ni à se parer des plumes du paon, ni à faire de la mosaïque avec les idées élaborées et les faits recueillis par autrui. Il faut bien servir le public à son goût, et ce n'est pas un crime que de lui en donner pour son argent ; c'est même lui rendre service que de mettre à sa portée de bons livres écrits en langue étrangère, ou d'abréger les ouvrages trop savants pour le lecteur superficiel.

M. Anderson qui, avant d'être ministre des États-Unis à Copenhague, était professeur de langues scandinaves à l'université de Madison dans le Wisconsin, a vulgarisé dans sa patrie plusieurs travaux des savants de la Scandinavie, d'où sa famille est originaire. Bien que les peuples de langue anglaise ne fussent pas sevrés, comme ceux de la langue française, de récents manuels de la mythologie scandinave, il a bien mérité de ses compatriotes en résumant à leur usage les leçons sur ce sujet, faites avant 1849 à l'université de Copenhague par N. M. Petersen. Ces leçons, en effet, sont l'œuvre d'un penseur, doublé d'un profond érudit et d'un écrivain plein de chaleur, de charme et de poésie. Aussi M. Anderson lui aurait-il rendu justice, sans faire le moindre tort à sa propre publication, en la plaçant sous le patronage du grand islandisant. C'est le nom de ce dernier qui devait figurer en tête du titre, tandis qu'il n'est pas cité une seule fois dans la traduction française, où sont nommés des poètes modernes qui ont chanté, sans véritable compétence, des épisodes de la mythologie scandinave.

C'est sans doute par une louable discrétion que M. Anderson a omis le nom de l'auteur à qui il doit tout ce qu'il y a de bon dans son livre : il n'aura pas voulu mettre à sa charge les quelques additions sans valeur qu'il a faites et les erreurs qu'ils a commises ! Du nombre des premières sont ses sorties contre le romanisme, qu'il paraît ne pas mieux connaître que le germanisme, et l'ex-

plication historique du mythe de Thor et Hrungni qui, selon lui, se référerait aux Romains, aux Grecs, aux Goths, aux Vandales, aux Arabes, anx Francs et aux Anglo-Saxons. Le malheur est que ce mythe a reçu sa forme actuelle, bien des siècles après les événements qu'il serait censé prédire et auxquels le vieux mythographe n'a certes pas songé.

Quant aux erreurs matérielles, elles sont si nombreuses qu'il faut se borner à en relever quelques-unes ; elles tiennent en partie à une heureuse idée qui a été conçue par M. Anderson, mais dont la réalisation était au-dessus de ses forces. A l'imitation de Snorré Sturluson, il a voulu insérer dans son récit les strophes les plus topiques de l'ancienne Edda, tandis que Petersen s'est contenté de les mentionner comme assez connues de ses auditeurs danois. Malheureusement l'ancien professeur de langues scandinaves à Madison, quoique le dano-norvégien soit vraisemblablement sa langue maternelle, n'était pas aussi versé dans le vieux norrain que le croit son traducteur et qu'il a l'air de s'en targuer en disant qu'il a lui-même traduit le *Thrymskvidha*. Bien que le texte de ce poème soit en effet serré de plus près que celui des autres morceaux traduits de l'ancienne Edda, il y a néanmoins des erreurs palpables. Ainsi *bua* (habiter) est pris pour *byggja* et rendu par *bâtir* (p. 182), sens que ce dernier n'a pris que très postérieurement, au xve siècle ; c'est évidemment le verbe danois *bygge* qui a donné lieu à cette confusion ; — *Steinn*, qui signifie proprement *pierre* et par extension *pierrerie*, est deux fois traduit par *broche* (p. 181-2) ; — *Strâidh* veut dire *étendez de la litière* sur les bancs, et non pas *rangez* les bancs (p. 183). — Dans le reste du volume les contre-sens et les non-sens sont encore plus abondants : p. 70, « donner Freya à Jotunheim » ne répond pas exactement à « gifte Freja bort til Jœtunheim » (marier Freya dans le Jœtunheim) ; — « renvoyer à Jœtunheim » est absolument différent de « forbœd ham at bygge og bo i Jœtunheim » (il le mit dans l'impossibilité d'habiter le Jœtunheim, p. 171 de la *Mythologie septentrionale* de Petersen). On dirait que M. Anderson a pris *Jœtunheim* (le pays des Géants) pour le nom du géant innommé qui joue un rôle dans cet épisode. — P. 124, le mot *pierre* (sten) est substitué mal à propos à celui d'*épieu* (stang) ; p. 128, ce n'est pas Frigg qui jura par le feu et l'eau, mais ce sont ces éléments qui, à sa prière, firent le serment de ne pas nuire à Balder ; — « *vorde bane* » signifie causer la mort, et non devenir le poison ; — p. 161, « il cache toujours quel était son but » doit être remplacé par « il atteignait tonjours le but qu'il visait. » (Eigi misti hann thar er hann kastadhi til, *Skâldskaparmâl*, ch. XVIII) ; — p. 211, « où vous donnerez la nuit de joie au brave Niord, le galant garçon, » n'est qu'une paraphrase fort inexacte de « Quand accorderas-tu un rendez-vous au viril fils de Njœrd ? » (Nær thu à thingi Munt inum throska Nenna Njarâlhar syni ? *Skirnisfœr*, 38).

Les traductions, même correctes, ne sont que des paraphrases très délayées qui s'adaptent fort mal au style concis et nerveux des poèmes eddaïques. Les noms propres sont transcrits tantôt selon la forme danoise, tantôt selon la forme islandaise, lorsque celle-ci est donnée entre parenthèses par Petersen.

M. Anderson n'a pas remarqué que, dans les composés norrains, le premier membre du mot est au génitif ; aussi *Gjallarbru*, *Gjallarhorn*, *Urdharbrunnr*, doivent-ils être rendus par *pont*, *cor* de *Giall*, *source d'Urdhr*, et non de *Gjallar* (p. 33-34), *d'Urdhar* (p. 35). *Fenris* (p. 265, 269, 272, 281, 283), n'est pas un nominatif, mais bien le génitif de *Fenrir*, qui est la forme islandaise. — Innombrables sont les fautes de ce genre. Peccadilles ! dira-t-on. — Oui, si ces formes défectueuses ne devaient pas être répétées par d'autres plus ignorants encore et prendre ainsi droit de cité dans la langue française, d'où l'on aura bien de la peine à les éliminer. Elles attestent d'ailleurs que le compilateur n'a pas daigné fouiller le sujet pourtant si intéressant et, qu'au lieu de remonter aux sources accessibles depuis longtemps, ou même de consulter les traductions et les commentaires dont l'ensemble ou les parties de la mythologie eddaïque ont été l'objet dans les pays scandinaves, en Allemagne, en Angleterre, en France, il s'est confiné dans l'étude superficielle des ou plutôt d'un seul mythographe danois. Si du moins il ne l'avait pas travesti ! Mais il ne s'est guère mis en peine de le bien comprendre. Telle est la rapidité avec laquelle il a travaillé qu'il a oublié de consacrer quelques lignes à Snotra, quoiqu'il la fasse figurer dans la liste des suivantes de Frigg (p. 83).

En résumé la mythologie de M. Anderson est partout sujette à caution ; il ne faut jamais se fier à elle pour les détails ou les noms propres ; elle sera pourtant utile aux gens du monde, qui voudront avoir une idée approximative des mythes eddaïques et de la profonde et ingénieuse explication qu'en a donnée Petersen. Nous devons remercier M. J. Leclercq de l'avoir fait passer dans notre langue ; on ne saurait le rendre responsable des fautes d'un écrivain recommandé par sa situation universitaire et diplomatique, mais il est vraiment dommage que l'adaptation anglaise ait eu l'honneur d'être traduite de préférence à l'original danois qui lui est si supérieur à tous les points de vue !

E. Beauvois.

Die Inschrift des Kœnigs Mesa von Moab, *für akademische Vorlesungen herausgegeben von* R. Smend *und* A. Socin. Freiburg i. B., 1886, Akademische Buchhandlung von J. C. B. Mohr. — 35 p. in-8 et 1 pl. dans un carton p. in-folio.

A un moment donné de l'histoire, la religion des Israélites ne différait pas essentiellement de celles que pratiquaient leurs voisins, en particulier les peuples auxquels la tradition attribue des relations de parenté avec les Hébreux. Camos, dieu des Ammonites et des Moabites, qui descendaient des filles de Loth, offre bien des points de ressemblance avec Yahveh, et un passage du livre de Juges (xi, 24) met sur le même pied les deux divinités. Jephté envoie ce message au roi des Ammonites : « Tu possèdes le territoire que Camos, ton dieu, t'a donné ; nous, nous possédons celui que Yahveh, notre

dieu, nous a donné ». Et le juge d'Israël, après la victoire, sacrifie sa fille unique à Yahveh (Juges, XI, 39), comme plus tard Mésa, roi de Moab et adorateur de Camos, immolera son fils aîné sur le rempart de sa capitale assiégée (II Rois, III, 27).

Cette affinité religieuse, que permettait déjà d'établir une saine exégèse des textes bibliques, a été mise au-dessus de toute contestation par la découverte d'une longue inscription du roi moabite Mésa que nous venons de nommer. L'histoire de la stèle de Dhibân (l'ancienne Dibon) et les circonstances qui ont enrichi le musée du Louvre d'un si précieux monument, sont trop connues pour qu'il soit utile de les rappeler ici. Mais il est impossible d'estimer trop haut la valeur de l'inscription. C'est une page d'histoire qui date du neuvième siècle avant l'ère chrétienne et surpasse en antiquité toutes les parties de l'Ancien Testament, du moins dans leur rédaction actuelle. Son authenticité est plus incontestable que celle de n'importe quel chapitre de la Bible. Le roi de Moab y énumère, dans la langue et parfois dans le style des livres de Samuel et des Rois, ses victoires, ses conquêtes et ses constructions. Il y parle de la colère de Camos contre son peuple, en employant la même expression (*anaph*) dont se servent les écrits hébreux pour parler de la colère de Yahveh. Mésa raconte comment il massacra les habitants d'Ataroth devant Camos, de même que l'Ancien Testament nous montre Samuel mettant en pièces le roi des Amalékites « devant Yahveh, à Guilgal » (I Sam., XV, 33). Le terrible vœu d'extermination (*khérèm*) était, d'après l'inscription, prononcé et accompli en Moab comme en Israël. A ce titre, et à plusieurs autres, le rapprochement des deux passages suivants est particulièrement instructif :

I. Sam., XV, 2, 3, 7, 8.	Inscr. de Mésa, l. 14-17.
Yahveh des armées dit (à Saül) : « Va, bats les Amalékites, et voue à l'extermination tout ce qui leur appartient, sans pitié pour eux; tue-les, tant hommes que femmes, l'enfant et le nourrisson, le bœuf et la brebis, le chameau et l'âne .. » Et Saül battit les Amalékites... et accomplit le vœu d'extermination sur tout le peuple en le passant au fil de l'épée.	Et Camos me dit : « Va, prends Nebo sur Israël. » J'y allai pendant la nuit, et je combattis contre la ville depuis le point du jour jusqu'à midi; je la pris et je tuai tous les habitants, au nombre de sept mille, tant hommes qu'enfants, femmes libres, filles et femmes esclaves (?); car j'avais dévoué la ville à Astar-Camos.

Nous pourrions citer plusieurs autres passages de l'inscription qui offrent des points de comparaison presque aussi frappants avec divers textes de l'Ancien Testament. Mais il est temps de dire quelques mots du travail que nous voulons annoncer aujourd'hui, et qui, à notre avis, marque un progrès considérable dans l'interprétation de l'inscription de Mésa.

A M. Clermont-Ganneau revient l'honneur incontestable d'avoir fait connaître

et expliqué le premier, en 1870, un monument dont la découverte semblait dès l'abord à M. Renan « la plus importante qui ait jamais été faite dans le champ de l'épigraphie orientale ». On peut même dire que son travail et le texte déchiffré par lui servirent de base et de point de départ aux innombrables publications auxquelles donna lieu l'inscription moabite. Les auteurs de ces publications, et parmi eux nous pouvons citer des savants comme MM. Schlottmann, Hitzig, Nœldeke, etc., n'avaient jamais vu la stèle de Dh'bân et cherchaient à amender le texte de l'inscription par voie d'hypothèses et de conjectures M. Clermont-Ganneau fit connaître quelques nouvelles lectures dans un article de la *Revue critique* (11 septembre 1875), et depuis lors on semblait s'accoutumer à l'idée que les lacunes existant encore dans le récit des hauts faits de Mésa ne pourraient jamais être comblées. Il était cependant permis de supposer, malgré toute la confiance due à la sagacité de M. Clermont-Ganneau et à sa grande habitude des travaux épigraphiques, que le monument original ne serait pas étudié par un autre hébraïsant sans qu'on eût à corriger des lectures considérées comme acquises et peut-être à en enregistrer de nouvelles. C'est ce que viennent de démontrer M. Smend, professeur à Bâle, et M. Socin, professeur à Tübingen, tous deux connus par de savants ouvrages sur l'exégèse de l'Ancien Testament et l'archéologie biblique. En examinant minutieusement et avec le plus grand soin la stèle et l'estampage qui représente les parties perdues, ils ont pu déchiffrer un certain nombre de mots nouveaux, en corriger quelques autres, et fixer la valeur de plusieurs lettres douteuses. Les améliorations apportées par eux aux lectures admises jusqu'à présent ne s'étendent pas à moins de 80 lettres. Aussi leur texte ne présente-t-il plus de lacune sensible dans les 27 premières lignes de l'inscription, sur 34 dont elle se compose. MM. Smend et Socin ne se flattent pourtant pas de donner un texte définitif et d'avoir lu tout ce qu'il est possible de lire avec l'aide des documents qui sont mis au Louvre à la disposition des savants. Eux-mêmes appellent de nouvelles recherches et souhaitent « que le grapillage d'Éphraïm soit plus abondant que la vendange d'Abi-Ezer ». Leur travail n'est point un commentaire historique et critique sur l'inscription. Ils n'ont eu d'autre préoccupation que celle de publier un texte qui pût servir aux besoins de l'enseignement, et toutes leurs observations ont un caractère paléographique. La reproduction de l'inscription est excellente, étant donné le but que se proposent les auteurs. Il est certain que ce but sera atteint, et que dans tous les cours d'exégèse hébraïque quelques leçons seront désormais consacrées à l'explication d'un texte relativement facile, d'une importance capitale, et d'une étendue égale à une page des éditions ordinaires de l'Ancien Testament.

Nous croyons savoir que les auteurs préparent une publication analogue sur l'inscription de Siloé.

A. Carrière.

Théologie de l'Ancien Testament, par Charles Piepenbring, pasteur de l'Église réformée de Strasbourg. 1 vol. grand in-8, de 315 pages. — Paris, Fischbacher, 1886.

Voici un livre qui se lit aisément, avec plaisir et avec fruit, parce qu'on y trouve l'alliance assez rare d'une science véritable, d'une érudition complète et de cette précision, de cette clarté qui sont comme l'apanage de l'esprit français. M. Piepenbring connaît à fond, et par le menu, tous les travaux, toutes les recherches, tous les résultats de la critique allemande ; il est au courant de tout ce qui a été écrit de bon sur le sujet qu'il traite, de tout ce que la pénétration, la sagacité, l'imagination allemandes ont constaté ou cru découvrir et ces matériaux si nombreux, souvent de si haute valeur, il les a mis en œuvre avec cet art de l'arrangement, cette netteté d'idées, cette précision logique dans la conception du plan d'un livre, qui se rencontrent en France mais font le plus souvent défaut aux savants d'outre-Rhin. Il a élagué les broussailles où leur pensée s'enchevêtre : il a porté la lumière dans les dédales où ils se perdent parfois, et le résultat est vraiment saisissant.

C'est le privilège de l'Alsace de nous donner de pareilles œuvres. Nos savants français n'ont certes pas moins de pénétration que les Allemands, mais ils ont moins de patience ; souvent ils vont trop vite en besogne, et se contentent de ce qui est probable, vraisemblable, au lieu de n'accepter que ce qui est démontré. Ce qui est clair leur semble par cela même vrai. Plus lents, plus érudits, plus laborieux, les Allemands se perdent parfois dans leurs recherches et n'arrivent guère à cette netteté que nous prisons si fort et à si juste titre ; leur érudition est souvent embrouillée, leur profondeur souvent obscure. En Alsace ces deux natures d'esprit se rencontrent, se touchent, se pénètrent, et parfois leurs qualités opposées s'unissent en une heureuse et féconde harmonie. De là sans doute le rôle considérable et tout particulier que joue dans le monde de la science et de la pensée une ville comme Strasbourg. Le jour où l'Alsace, perdant son caractère propre, deviendrait tout à fait allemande, où Strasbourg ne serait plus qu'une autre Halle, une autre Tubingue, la « République des lettres » éprouverait un dommage irréparable, et le monde de la science devrait prendre le deuil.

Tous les lecteurs de M. Piepenbring souscriront à ces réflexions, car son livre est un produit des plus heureux de l'esprit alsacien.

Nous sommes tentés pourtant de critiquer le titre qu'il a choisi. Nos lecteurs en y jetant les yeux se sont dit peut-être : « Que nous veut cet auteur ? Est-ce qu'il y a une théologie dans l'Ancien Testament ? Est-ce que nous ne savons pas que l'esprit scientifique a toujours fait défaut au peuple d'Israël ; que jamais il n'a possédé ce qu'on nomme aujourd'hui un théologien ? » La remarque est juste et l'on peut ajouter qne presque toujours ceux qui ont prétendu trouver une théologie dans l'Ancien Testament, n'ont fait qu'y transporter, par un procédé aussi violent qu'arbitraire, tel ou tel système de théologie chrétienne et

ont attribué au peuple et aux prophètes d'Israël une foule de sentiments, d'idées, de dogmes dont ils n'avaient jamais eu le moindre soupçon. Mais nous avons hâte d'ajouter que M. Piepenbring n'est aucunement de ceux-là; s'il parle d'une théologie de l'Ancien Testament c'est à condition de prendre le mot dans le sens le plus général; son seul tort est de n'avoir pas dit : Religion, plutôt que théologie; car il montre fort bien que ni les Hébreux, ni les Juifs n'ont jamais possédé ce qu'on pourrait appeler une théologie. Leur religion, très élevée, très particulière, offre des caractères, une physionomie toute spéciale; mais jamais ils n'en ont tenté la systématisation, aucun d'eux n'a eu le désir, la pensée de coordonner les idées religieuses dont vivaient ses concitoyens pour les formuler en système. C'est donc l'histoire de la religion d'Israël que M. Piepenbring a voulu écrire; c'est le tableau de son développement, de ses progrès, de ses transformations qu'il a tracé.

Dès le début il écarte la vieille hypothèse qui attribue à Moïse la rédaction du Pentateuque et voit en lui l'auteur de la législation lévitique; cette hypothèse est aujourd'hui jugée, cette fiction est percée à jour, et à la légende se substitue l'histoire; notre auteur la divise en trois périodes.

La première, qu'on peut nommer l'ancien prophétisme, est celle des origines. A ce titre elle remonte haut et se perd dans la nuit des temps; mais si nous cherchons à quelle époque les documents certains commencent, il faut arriver au temps de Samuel et de David; les fragments antérieurs sont trop peu nombreux, trop incertains pour qu'on en puisse rien conclure de précis. C'est au moment où la royauté commence, où la nationalité d'Israël s'affirme, que l'on constate au sein de ce peuple la présence d'une idée qui restera la base solide, si l'on veut le dogme fondamental de sa religion à travers tous les siècles.

Jéhovah a traité alliance avec Israël; il a conclu avec le peuple un pacte qui oblige, à égal titre, les deux contractants. Mais Jéhovah n'est encore en ce moment, pour les enfants d'Abraham, que leur Dieu spécial, local, national. Son culte n'est aucunement concentré en un seul sanctuaire, ni confié à une caste particulière; partout ses autels peuvent s'élever et l'on peut être prêtre, lévite, à quelque tribu d'Israël que l'on appartienne. Les rois, les prophètes, les pères de famille, offrent des sacrifices. Le grand rôle, d'ailleurs, appartient aux prophètes qui sont des *voyants*, des nécromanciens; qui interprètent les songes, expliquent les présages, évoquent les morts et cherchent dans l'extase la révélation des secrets de l'avenir.

La deuxième période, celle du prophétisme pur, marque un progrés immense dans la religion d'Israël. Les prophètes ne sont plus des voyants, mais des *nabis*, des prédicateurs, des interprètes de la volonté divine. Ils n'ont plus recours aux moyens violents, comme Samuel qui égorgeait Agag devant Jéhovah ou Élie qui faisait massacrer tous les prophètes de Baal; la parole devient leur grande arme, la persuasion leur unique moyen d'action. En même temps l'idée de Dieu s'élève, s'épure, s'agrandit. Jéhovah, pour les derniers de ces prophètes,

est le Dieu unique ; l'idole n'est que mensonge ; les dieux des nations, néant. Alors aussi, sous les derniers rois de Juda, on voit poindre la pensée d'un sanctuaire unique. Cette concentration du culte à Jérusalem a sans doute été amenée, comme le dit M. Piepenbring, par la prépondérance naturelle de la capitale et de son temple, et par le désir de réprimer l'idolâtrie qui trouvait un refuge dans les *Hauts-lieux* ; mais il nous semble aussi qu'elle a été dictée par le désir d'affirmer l'unité de Dieu et de l'exprimer d'une façon en quelque sorte matérielle et visible pour tous.

La troisième période est moins brillante, c'est celle où, après le retour de Babylone, la loi écrite remplace la libre inspiration, où le scribe succède au prophète ; où le culte, minutieusement réglementé, confié à une caste spéciale, à une hiérarchie de sacrificateurs et de lévites, revêt un caractère mécanique ; où le pharisaïsme, avec son étroitesse, son orgueil, sa piété légale, sa sécheresse morale, vient pétrifier l'esprit juif.

Tel est, rapidement résumé, le tableau que trace M. Piepenbring ; mais on jugerait mal son livre si on voulait l'apprécier sur cette courte analyse. Il abonde en traits vigoureux ; il fourmille de remarques fines et justes et sur une foule de points il rectifiera pour le lecteur bien des idées aussi fausses que répandues. Signalons par exemple les pages (96 et suiv.) où l'auteur expose ce que l'antique Israël entendait par ce terme : La sainteté de Dieu, et montre combien l'idée ici diffère de celle que fait naître pour nous cette expression de sainteté ; elle emporte pour nous la pensée de l'idéal moral ; le mot hébreu n'a nullement ce sens : c'est la grandeur divine qu'il exprime. Une remarque analogue s'applique au célèbre texte de la Genèse où il est dit que Dieu fit l'homme à son image. La théologie a vu là une allusion à l'innocence de l'homme avant la chute. M. Piepenbring montre fort bien qu'il n'en est rien et que pour l'auteur hébreu, si l'homme ressemble à Dieu, c'est parce que Dieu est le maître de toutes choses et que l'homme, lui, domine en ce monde.

Nous pourrions multiplier à l'infini ces citations ; mais il faut nous borner. Essayons du moins de résumer l'impression générale que laisse à l'esprit cette religion d'Israël dont M. Piepenbring a tracé le tableau, un tableau plus fidèle et plus vrai qu'aucun autre que nous connaissions. Selon qu'on la compare aux autres religions du temps, ou qu'on la rapproche de l'idéal moderne, cette religion apparaît comme étonnamment belle, ou comme singulièrement imparfaite et pauvre. On a dit parfois que la Grèce, avec Platon, était arrivée à une conception de la divinité égale ou même supérieure à celle des Israélites. C'est peut-être vrai, mais Platon n'a été qu'un philosophe et n'a exercé d'action que sur un nombre infiniment restreint de disciples, dont aucun n'a su se maintenir à sa hauteur. La gloire des prophètes est d'avoir su rendre populaire une notion de Dieu qui valait presque celle de Platon, et de l'avoir si bien implantée dans l'esprit d'Israël que les adorateurs du Dieu unique ont fini, après le retour, par être le peuple entier. Et comparez la religion d'Israël, non plus aux œuvres

achevées du plus grand penseur de la Grèce antique, mais aux religions dont vivaient alors toutes les nations de l'Europe et de l'Asie ; sa supériorité est éclatante, au point d'expliquer que l'ancienne théologie ait vu là, non point un caractère de race, ou, si l'on aime mieux, un fait providentiel, mais bien un fait miraculeux.

Placez maintenant cette même religion en face de notre idéal moderne ; son insuffisance, sa pauvreté, apparaissent de suite. Ce qui lui manque surtout, aux yeux de M. Piepenbring, c'est la solution du problème de la vie, la foi en une existence future et rémunératrice. Israël a bien cru à une survivance de l'âme, mais il se faisait de son existence dans le Scheol une idée si sombre que la mort restait pour lui le roi des épouvantements. Il n'y avait pour lui de peines et de récompenses, c'est-à-dire de justice que sur cette terre et pendant cette vie, et comme l'expérience montre tous les jours le juste affligé, le méchant triomphant, l'existence humaine restait pour lui une énigme indéchiffrable (pages 208 et suiv.).

Certes, cette remarque est juste ; mais nous estimons que M. Piepenbring en exagère la portée. La foi en une existence future où l'ordre et la justice auront leur jour, manquait à la religion d'Israël ; c'était là un grave défaut, mais enfin ce n'était qu'une lacune que rien n'empêchait de combler. Aucun des principes fondamentaux du prophétisme ou du judaïsme ne s'opposait à l'adoption de l'idée des rémunérations futures, tellement que peu à peu cette idée faisait son chemin et le pharisaïsme, s'il concevait d'une façon fort grossière l'enfer et le paradis, en était pourtant arrivé, au temps de l'évangile, à distinguer nettement entre la destinée future des bons et celle des méchants.

Bien plus grave, ce nous semble, est la contradiction intime, irréductible qui existait au cœur même de la religion, entre ses principes fondamentaux. Elle concevait les relations de Dieu et de l'homme comme une alliance entre Jéhovah et les fils d'Israël. Cette idée d'une alliance, d'un pacte obligeant les deux contractants, était le fond même de la religion ; elle la pénétrait, lui imprimait son caractère spécial ; l'idée même qu'Israël se faisait de Dieu en découlait (comme le montre fort bien M. Piepenbring) ; avant tout, par-dessus tout, il était le Dieu fidèle qui tient ses promesses, observe l'alliance qu'il a jurée, et traite Israël comme son peuple. Mais en même temps cette religion en était venue à enseigner que Jéhovah seul est Dieu et qu'il n'y en a point d'autre ; elle raillait l'adorateur d'idoles vénérant l'ouvrage de ses mains ; elle déclarait que tous les dieux des autres peuples ne sont que vanité, n'ont point d'existence. Entre ces deux affirmations, également fondamentales, la contradiction est manifeste. Si Dieu est unique, il est le Dieu de tous et non pas d'un seul peuple ; s'il est le Créateur et le Maître de l'univers, il ne peut réserver sa faveur, sa protection, son amour à un petit canton de la Syrie ; s'il est le Tout-Puissant, l'Être absolu, saint et juste, il ne peut pas, comme un satrape d'Asie, avoir un favori.

Les deux notions qui faisaient le fonds, la substance même de la religion

d'Israël étaient donc contradictoires ; l'une devait tuer l'autre. Il fallait que le peuple juif renonçât à l'unité de Dieu et en revint au polythéisme, — recul impossible — ou qu'il renonçât à se croire le peuple de Dieu, le peuple particulier du Dieu unique.

Les religions ont la vie longue et dure. Israël s'est débattu longtemps dans la contradiction que nous signalons. Mais le jour est venu où un juif de génie, éclairé par son Maître, anathématisé par toute sa race, a proclamé que les Gentils étaient appelés au salut comme les enfants d'Abraham, qu'en Christ il n'y a ni juif, ni grec; ni esclave, ni libre; ni homme, ni femme : c'est-à-dire que devant la vérité tous sont égaux et qu'il n'y a pas de peuple de Dieu. Le jour où saint Paul a dit ces choses, le glas funèbre de l'ancienne religion d'Israël a sonné.

ÉTIENNE COQUEREL.

A. REICHENBACH. — **Die Religionen der Völker nach den besten Forschungs-Ergebnissen bearbeitet.** — Munich, Ernst, 1885, vol. I et II (in-8 de 230 et 241 p.)

Sous ce titre M. Reichenbach nous présente les deux premiers volumes d'un manuel d'histoire des religions destiné au grand public. L'apparition même d'un ouvrage de ce genre mérite d'être signalée, surtout en Allemagne où l'histoire des religions n'a pas jusqu'à ce jour conquis une place officielle dans l'enseignement. Elle nous montre que, dans ce pays comme partout ailleurs, le besoin de manuels d'histoire religieuse universelle se fait sentir. Déjà nous avons eu l'occasion de montrer la place de plus en plus considérable que l'histoire des religions occupe dans la philosophie religieuse allemande, à propos d'un remarquable ouvrage de M. Pfleiderer[1]; et les travaux de M. Bastian que nous avons mentionnés à plusieurs reprises, les excellents articles de la *Zeitschrift für Völkerpsychologie* de MM. Steinthal et Lazarus, témoignent de l'importance croissante que les anthropologistes et les ethnologues accordent à l'étude des religions primitives. Il est intéressant de noter les tentatives qui sont faites aujourd'hui pour acclimater l'histoire des religions dans le public instruit, en dehors des cercles scientifiques.

Il ne faudrait pas, en effet, comparer le manuel de M. Reichenbach à celui de M. Tiele que M. Maurice Vernes a traduit en français. Il y a toute la distance de l'œuvre d'un savant qui contrôle lui-même les renseignements pris chez d'autres, à l'œuvre d'un vulgarisateur instruit qui se borne à communiquer à ses contemporains moins instruits un résumé clair des résultats acquis par les maîtres de la science. M. Reichenbach, d'ailleurs, n'a pas la prétention de faire œuvre originale. Il déclare lui-même qu'il se borne à reproduire ce qui lui

1) Voir t. XI, p. 222, l'article consacré à la *Religions philosophie* de cet auteur.

paraît le plus digne de confiance dans les travaux des historiens modernes. En outre, les deux auteurs n'ont pas tout à fait le même but ; et la différence de leurs visées tient peut-être moins encore à leurs dispositions individuelles qu'aux tendances générales du public auquel ils s'adressent.

M. Tiele s'est proposé de fournir à tous les hommes cultivés un résumé de l'histoire religieuse de l'humanité, un répertoire commode des hommes et des choses du passé religieux, bref un ensemble de faits. Pour lui la vulgarisation de l'histoire est le but unique. M. Reichenbach, au contraire, commence par établir la distinction entre *les* religions et *la* religion. Il montre ensuite que pour se faire une idée exacte de *la* religion et pour être capable de se faire à soi-même *sa* religion, il faut, non pas se plonger dans d'interminables discussions philosophiques sur l'essence de la religion ni dans les controverses philologiques sur l'origine du mot « religion, » mais apprendre à connaître les religions du passé et du présent ; car ce qu'elles offriront de commun, ce sera là l'essence de la religion et comme le substratum religieux de l'âme humaine.

Nous n'avons pas l'intention de discuter ce principe auquel l'œuvre de M. Reichenbach doit l'existence. Il nous paraît excellent. Mais le soin que met l'auteur à le développer dans l'introduction n'est-il pas caractéristique? Ici la vulgarisation de l'histoire religieuse n'est pas le but; elle n'est qu'un moyen, jugé le meilleur, pour épurer la pensée et le sentiment religieux des lecteurs. Nous avons affaire à un public et un auteur allemands ; ils semblent adopter une méthode nouvelle pour atteindre le but, mais au fond il s'agit toujours pour eux de dégager *das Wesen der Religion.*

La préoccupation didactique de M. Reichenbach n'est pas sans exercer quelque influence sur son récit. On sent qu'il n'aime pas les prêtres et qu'il ne se propose pas de les faire aimer (voir p. ex. I. p. 74). Il sait aussi que le lecteur aime les affirmations nettes et les explications claires. Toutes les particularités des religions anciennes s'expliquent dans son livre de la façon la plus naturelle. Étant donnés la race, le climat, la configuration du pays, les moyens d'existence de chaque peuple, sa religion s'explique d'elle-même, en gros et en détail. Encore une fois le principe n'est pas faux ; mais il est appliqué d'une façon trop sommaire (p. ex. pour l'explication de l'origine des castes dans l'Inde). Que de points d'interrogation il faudrait mettre où M. Reichenbach affirme sans crainte !

Ses affirmations, il est vrai, sont empruntées à des auteurs qui, presque tous, font autorité. Il s'appuie sur Max Müller, Max Dunker, Weber, Wuttke, Spiegel, L. Krehl, Brugsch, Lauth, Lepsius, Ebers, Heuzey, G. Smith, Mommsen, etc. On remarquera que ce sont presque tous des savants allemands. M. *R.*, en effet, ne semble pas être bien familiarisé avec les auteurs français et anglais qui jouissent cependant d'une certaine autorité même en dehors de leur pays. La seule fois qu'il cite les noms de ceux qui, dans les divers pays, s'occupent d'une branche particulière de l'histoire des religions, à propos de la

religion égyptienne, il ne mentionne ni Mariette, ni Leemans et il parle des deux Chabas de Rougé, père et fils (!). Il est vrai qu'un peu plus loin il mentionne l'éminent professeur *Dämichen* au lieu de Dümichen ; mais il est possible que ce soit là une faute d'impression. Le reproche, d'ailleurs, ne mérite pas que l'on s'y arrête. Il est parfaitement naturel qu'un auteur allemand cherche ses renseignements de préférence dans des ouvrages allemands. Nous ne l'aurions même pas relevé, si nous n'étions pas à chaque instant accusés, nous autres Français, de ne pas connaître la littérature scientifique étrangère.

Nous n'avons sous les yeux que les deux premiers volumes du manuel de M. *R.* Il y en aura au moins quatre, puisqu'à la p. 97 du deuxième volume il nous renvoie au quatrième. Sans cette indication nous n'aurions pu nous en douter ; car il n'y a ni préface, ni table, ni index. Le premier volume contient l'introduction dont nous avons parlé, les religions de l'Inde, de la Chine, du Japon et de la Perse. Le deuxième traite des religions égyptienne, phénicienne, babylonienne, arabe, syrienne, grecque et romaine. L'auteur semble avoir adopté l'ordre géographique. Autrement nous ne nous expliquerions pas la division qu'il a choisie. Il est probable qu'en arrivant en Afrique, en Amérique ou en Polynésie il abordera les religions des non-civilisés. Il est seulement regettable qu'il n'ait pas commencé par celles-là, surtout en vue du but philosophique dont il se préoccupe.

Il ne saurait être question d'entreprendre en détail la critique de ces deux volumes. Nous nous bornerons à noter quelques observations. L'auteur ne s'arrête pour ainsi dire pas sur les nombreuses superstitions qui constituent le culte des esprits dans la foule chinoise et qui pèsent beaucoup plus dans la vie réelle des Chinois que l'enseignement de Confucius. Ce qu'il dit sur la religion du Japon est très insuffisant. Il en est de même de ce qui concerne la religion romaine primitive. Sa caractéristique des religions sémitiques est d'une exagération tellement manifeste que l'on soupçonne involontairement M. *R.* d'être un fougueux anti-sémite et de faire payer aux Babyloniens et aux Assyriens d'il y a trois mille ans, la haine que lui inspirent les Juifs allemands du XIXe siècle.

L'ouvrage de M. *R.* prête le flanc à la critique sur bien des points. Néanmoins il rendra des services. L'auteur écrit bien ; il est très clair ; sa narration est sobre sans être fatigante ; il fait revivre avec talent les hommes et les croyances du passé. Pour quelques idées fausses et pour quelques erreurs qu'il aura aidé à propager, M. Reichenbach aura certainement contribué à répandre en Allemagne la connaissance de l'histoire des religions et le sentiment de son importance.

JEAN RÉVILLE.

CHRONIQUE

École des hautes études. Section des sciences religieuses. — La section des sciences religieuses à l'École des hautes études reprend ses travaux à partir du 15 novembre. Les religions de la Grèce et de Rome, qui n'étaient pas représentées dans le programme de l'année précédente, seront étudiées désormais par M. André Berthelot, fils de l'éminent vice-président du conseil supérieur de l'instruction publique. M. André Berthelot, auquel M. le Ministre avait réservé cet enseignement dès le début, n'avait pu entrer en fonctions avec les autres professeurs, parce qu'il était chargé d'une mission en Allemagne. Au contraire, la conférence sur les religions de l'Inde sera momentanément suspendue. M. Bergaigne, surchargé d'occupations à la Faculté des lettres où il enseigne à la fois la grammaire comparée et le sanscrit, ne peut plus continuer à la présider. Il restera directeur d'études, mais les travaux seront confiés à un maître de conférences dont la nomination ne nous est pas encore connue au moment où nous écrivons.

Voici le programme complet de la section des sciences religieuses pour le premier semestre de l'année 1886-1887 :

I. *Religions de l'Inde.* — (Le sujet de cette conférence sera indiqué ultérieurement.)

II. *Religions de l'Extrême-Orient.* — M. *de Rosny*, directeur-adjoint : Le Bouddhisme. Examen des théories bouddhiques de diverses écoles, dans leurs rapports avec les systèmes transformistes et les données actuelles de la science physiologique, les lundis, à deux heures. — Explication de la chrestomathie religieuse de l'Extrême-Orient, publiée par la Société des études japonaises, les mercredis, à deux heures.

III. *Religion de l'Égypte.* — M. *E. Lefébure*, maître de conférences : Études sur l'astronomie et la géographie sacrées de l'Égypte, les mardis et les jeudis à trois heures un quart.

IV. *Religions des peuples sémitiques.* — M. *Maurice Vernes*, directeur-adjoint : Histoire et littérature des Hébreux. Origines nationales. Le royaume de David et de ses successeurs, les mercredis, à trois heures et demie. — La création et les débuts de l'humanité d'après la Genèse et les traditions des peuples orientaux, les vendredis, à trois heures et demie.

M. *Hartwig Derenbourg*, directeur-adjoint : Explication des plus anciens morceaux du Coran, envisagés spécialement au point de vue des origines et des premiers progrès de l'islamisme, les vendredis, à quatre heures et demie. — Étude et classification des divinités de l'Arabie méridionale, d'après les inscriptions sabéennes et himyarites, les vendredis, à trois heures et demie.

V. *Religions de la Grèce et de Rome.* — M. *André Berthelot*, maître de conférences : Études sur la mythologie homérique, les mardis à deux heures un quart. — Explication des hymnes homériques à Apollon, les samedis, à une heure et demie.

VI. *Histoire des origines du christianisme.* — M. *Ernest Havet*, directeur d'études : La seconde épître de Paul aux fidèles de Corinthe. L'épître aux fidèles de Rome. Les évangiles, les mardis et vendredis, à une heure.

VII. *Littérature chrétienne.* — M. *Sabatier*, directeur-adjoint : Les luttes de l'apôtre Paul avec le parti judaïsant dans le premier siècle de l'Église. Interprétation parallèle de passages choisis des deux épîtres aux Corinthiens et de celle aux Romains, les jeudis à neuf heures et les samedis à trois heures. — M. *Massebieau*, maître de conférences : Introduction à la littérature chrétienne. Philon d'Alexandrie. Étude de textes relatifs à cette introduction, les jeudis, à dix heures et à onze heures.

VIII. *Histoire des Dogmes.* — M. *Albert Réville*, directeur d'études : Histoire du dogme de la Trinité pendant les sept premiers siècles, les lundis et les jeudis, à quatre heures et demie.

IX. *Histoire de l'Église chrétienne.* — M. *Jean Réville*, maître de conférences : Études sur les origines de l'épiscopat dans l'Église chrétienne, les jeudis, à deux heures. — Histoire de la réformation ; la vie et l'œuvre d'Ulric Zwingli, les samedis à quatre heures un quart.

X. *Histoire du droit canonique.* — M. *Esmein*, maître des conférences : Études sur les contrats dans le droit canonique ; la prohibition de l'usure ; la formation des contrats, les lundis, à neuf heures et demie. — Explication de la Pragmatique sanction de Charles VII, les vendredis, à neuf heures et demie.

Ces conférences se tiennent toutes dans les locaux de la section des sciences religieuses à la Sorbonne (dans la cour, à droite, escalier n° 3). Aucune condition de grade ou de nationalité n'est exigée de la part des auditeurs ; mais il faut se faire inscrire au secrétariat pour y être admis.

Séance annuelle des cinq Académies. — La séance annuelle des cinq académies a eu lieu le lundi 25 octobre, sous la présidence de M. Zeller, de l'Académie des sciences morales et politiques. Parmi les mémoires qui ont été lus par les représentants des diverses classes de l'Institut, nous avons remarqué ceux de M. d'Hervey de Saint-Denys, de l'Académie des inscriptions, et de M. Grandidier, de l'Académie des sciences. M. d'Hervey de Saint-Denys a parlé des doctrines religieuses de Confucius et de l'école des lettrés. Il a vigoureusement réfuté ceux qui traitent Confucius d'athée, et qui prétendent

que le sentiment religieux n'existe pas en Chine. Le peuple chinois, au contraire, a professé dès la haute antiquité, la croyance en un dieu unique et en l'immortalité de l'âme. Il n'y a pas une seule profession de foi matérialiste dans les livres chinois, et il n'y a pas de caractères chinois pour rendre les mots *athée*, *athéisme*. L'erreur de certains interprètes européens de la religion chinoise provient sans doute de ce que l'on ne rencontre aucun monument consacré au culte des lettrés, tandis que les pagodes et les couvents bouddhistes ou taoïstes abondent.

M. Grandidier a parlé de Madagascar et de ses habitants. Il a démontré l'unité d'origine des Polynésiens et des Malgaches. Leurs croyances religieuses ont été traitées à part. M. Grandidier les trouve obscures. Les superstitions les plus grossières s'y combinent avec des idées élevées. La croyance à un dieu créateur et tout-puissant ne les empêche pas d'adresser leurs prières à des divinités d'un ordre inférieur (génies, gnômes), et d'offrir des sacrifices aux mânes de leurs ancêtres. M. Grandidier ajoute que les cérémonies religieuses sont de peu d'importance, et qu'ils n'ont ni temples, ni prêtres, ni idoles.

Annales du musée Guimet. — Les volumes des *Annales du musée Guimet* se succèdent depuis quelques mois avec une grande rapidité. Dans notre précédente chronique, nous avons annoncé la publication du tome IX qui renferme le beau travail de M. Lefébure sur le tombeau de Séti I. Cette fois nous annonçons les tomes X, XI et XII. Le tome X est un recueil de Mélanges. Les tomes XI et XII sont la traduction d'une œuvre considérable, publiée originellement en hollandais par M. J. J. M. de Groot pour la Société des Arts et des Sciences de Batavia et mise en français par M. G. G. Chavannes. Ces deux volumes seront sans doute accueillis avec plaisir par le public, car ils offrent un intérêt tout particulier. Ils sont consacrés à la description des *Fêtes annuellement célébrées à Emoui* (*Amoy*) et renferment une étude complète sur la religion populaire des Chinois. L'auteur est interprète des langues chinoises au service du gouvernement des Indes Orientales néerlandaises. Pour se préparer à l'exercice de ses fonctions, il s'est fixé pendant un assez long temps à Amoy, en 1877; il a observé directement la manière de penser, les expressions, les sentiments et les coutumes des Chinois dans cette ville et dans ses environs. Il nous présente par conséquent la religion populaire d'une partie de la Chine telle qu'elle est actuellement, dans la réalité, et non pas telle qu'elle devrait être selon les livres sacrés. Au lieu de partir de la littérature religieuse pour en déduire la pratique actuelle de la religion, il a pris comme point de départ les cérémonies religieuses qu'il a vu célébrer et il n'a eu recours à sa connaissance étendue des livres sacrés que pour rechercher l'explication et l'origine de ce qu'il voyait.

Ces explications, ainsi que les théories générales de l'auteur, pourront être contestées, mais les faits qu'il expose ont un caractère positif. Dans l'état actuel de l'histoire des religions il n'y a rien de plus utile que ces descriptions des

religions populaires par des observateurs attentifs et éclairés, dûment préparés par des études antérieures. M. de Groot a étudié les jours de fête des Chinois d'Amoy avec les usages et les coutumes qui s'y rattachent, en suivant l'ordre du calendrier. Chaque jour férié est traité pour lui-même, en sorte que les divers articles dont se composent les deux forts volumes in-4 puissent être lus indépendamment les uns des autres. Le cinquième chapitre est consacré à un exposé d'ensemble de la religion chinoise. L'auteur arrive à la conclusion que cette religion est essentiellement évhéméristе. Il y reconnaît bien la présence de certains éléments naturistes, mais — chose curieuse — il leur assigne une date relativement beaucoup plus récente qu'aux éléments évhéméristes. Herbert Spencer n'a pas de disciple plus fidèle. Il est vrai que dans la même page où il proclame l'évhémérisme, il signale l'influence capitale de l'état du ciel sur la détermination des fêtes et sur les cérémonies du culte.

L'exécution de ces deux volumes est, comme toujours, digne de tout éloge. Ils ont été imprimés à Leyde, par Brill. Les citations chinoises sont abondantes. De nombreuses héliogravures, parfaitement réussies, et des illustrations par Félix Régamey complètent cette belle publication.

Étude sur le Mythe de Vrisabha, par M. *L. de Milloué*, tirage à part de 33 p. in-4°. Des diverses études qui composent le tome X des *Annales*, nous ne connaissons que celle de M. de Milloué sur le Mythe de Vrisabha, le premier Tîrthamkara des Jains. Nos lecteurs ont pu voir plus haut que l'auteur en a donné lecture au Congrès des Orientalistes à Vienne. M. de Milloué cherche l'explication des légendes fantastiques des Tîrthamkaras, spécialement de Vrisabha, le premier d'entre eux, dans les conceptions primitives du brâhmanisme, dans les idées et les mythes védiques. Il signale les analogies frappantes qui existent entre un Vrisabha décrit dans les Purânas et le Vrisabha des écrits Jains. On ne saurait plus admettre que les Jains aient emprunté leur légende aux Purânas, surtout depuis que les découvertes archéologiques du général Cunningham ont établi d'une façon indiscutable l'état florissant du Jaïnisme, même avant le commencement de l'ère chrétienne. M. de Milloué retrouve l'origine du mythe dans les idées brâhmaniques, antérieurement aux Purânas ; il est arrivé à la conviction qu'il s'agit d'un mythe igné et que le personnage du Vrisabha Jain représente, sous une forme évidemment altérée et peut-être avec l'addition de quelque souvenir d'un personnage historique, l'Agni du Véda pris dans ses divers rôles de feu du sacrifice et de feu du foyer domestique.

Deux héliogravures accompagnent le travail du conservateur du Musée Guimet. La première représente Vrisabha, la seconde Mahâvîra, le vingt-quatrième Tîrthamkara. Toutes deux sont la reproduction de figures existant au Musée Guimet.

Nouvelles diverses. — 1. *Nouveaux Mélanges orientaux.* — L'École spéciale des langues orientales vivantes a offert, cette fois comme à la précédente

session, un volume de Mélanges inédits au Congrès des orientalistes, à Vienne. L'histoire des religions n'y est représentée que d'une façon indirecte. Nous signalons aux folkloristes les contes populaires annamites de M. Albert des Michels. M. Carrière a publié le texte et la traduction d'un fragment d'un apocryphe arménien, l'histoire d'Asséneth, qui n'est autre que l'histoire de la femme de Joseph. M. l'abbé Favre donne la traduction d'un document malais, sans date et plein d'anachronismes, sur un entretien entre Dieu et Moïse.

Le but de l'auteur est de placer dans la bouche même de Dieu l'énoncé des principaux devoirs d'un musulman. D'abord Moïse s'adresse à Dieu pour savoir quelle sera la récompense de celui qui aura rempli tel ou tel devoir et quel sera le châtiment de celui qui y aura manqué. Plus loin, c'est Dieu qui interroge Moïse pour avoir l'occasion de lui enseigner ce qu'il doit faire et ce qu'il doit éviter. Enfin Dieu recommande à Moïse de faire connaître aux Israélites et aux disciples de Mahomet, ce qu'il vient de lui enseigner, menaçant de punir au dernier jour ceux qui ne s'y seront pas conformés.

2. M. *E. Ledrain*, conservateur et professeur au Musée du Louvre, a entrepris une nouvelle traduction de la *Bible* chez l'éditeur Lemerre. Le tome I qui vient de paraître, renferme la première partie des livres historiques. Il sera suivi de neuf autres volumes in-8°. Le tome X renfermera une étude critique sur l'ensemble de la Bible.

3. La dernière livraison de la *Revue des Études Juives* est tout particulièrement intéressante. Elle contient le mémoire de M. J. Halévy sur le chap. x de la Genèse, dont nous indiquons les principales conclusions dans le compte rendu des séances de l'Académie des Inscriptions. A la suite de cet article, original et captivant comme tout ce que fait M. Halévy, il y a une étude de M. Friedlaender sur les pharisiens et les gens du peuple dans laquelle le savant auteur établit une distinction fort juste entre la masse pharisienne et les meneurs ou les politiciens de ce nom, qui méritaient à bien des égards les imprécations lancées contre eux dans l'Évangile.

4. *Rites funéraires préhistoriques.* — Au Congrès de l'Association française pour l'avancement des sciences qui s'est tenu cette année à Nancy, M. Cartailhac a présenté à la section d'anthropologie un résumé des idées nouvelles qu'il se propose de développer prochainement dans un ouvrage spécial, relativement aux sépultures préhistoriques. En s'appuyant, d'une part, sur les travaux déjà anciens des archéologues Danois Bruzelius, Boye, Hildebrand et sur une étude personnelle approfondie des fouilles opérées dans les gisements préhistoriques de l'Europe, d'autre part sur l'ethnographie comparée des non-civilisés actuels, il croit pouvoir démontrer que les sépultures préhistoriques ne sont fort souvent que des ossuaires dans lesquels on transportait les os des défunts après les avoir décharnés ou après leur avoir donné une sépulture provisoire. Bon nombre de grottes ou de caveaux funéraires semblent avoir été

fréquentés par les survivants qui venaient y accomplir des cérémonies auprès des morts.

5. *Missions catholiques en Chine.* — M. Henri Cordier a publié dans le journal le *Temps* (nos des 14, 15 et 16 septembre) une série d'articles où il trace l'histoire des Missions Catholiques en Chine. Ces Missions offrent un grand intérêt historique à cause de leur originalité et chacun sait quel regain d'actualité leur ont valu les récents événements. Il est assez curieux de voir M. Cordier plaider la cause des Jésuites qui enseignaient aux Chinois le confucianisme sous le nom de christianisme, contre les ordres des Missions étrangères qui ont cru naïvement qu'il fallait prendre leur religion au sérieux.

6. *La Religion positiviste.* — Le 5 septembre (24 Gutenberg, an 98, selon le calendrier positiviste) les disciples d'Auguste Comte ou plus exactement les adeptes de la religion nouvelle qu'il a fondée, se sont réunis à Paris pour célébrer sa vingt-neuvième commémoration. Ils ont fait un pèlerinage à la tombe de leur maître et à celle de Mme Clotilde de Vaux, Sainte Clotilde, selon les inscriptions qui figurent sur les bouquets déposés en son honneur. L'après-midi ils se sont réunis dans l'ancien appartement d'Auguste Comte, rue Monsieur-le-Prince, pour entendre une conférence de M. Pierre Laffite sur le positivisme. La séance a été ouverte par une invocation composée par M. Congrève et qui fait partie de la liturgie positiviste. Voici la reproduction de ce document que l'on peut considérer comme l'un des documents les plus caractéristiques de la religion positiviste :

« Au nom de l'humanité.

« En cette fête, où nous venons honorer Auguste Comte, ce grand serviteur de l'Humanité, commençons par nous mettre en communication d'esprit et de cœur avec tous les centres de notre foi, avec nos frères isolés, avec les membres de toutes les autres organisations religieuses ou croyances quelconques, monothéistes, polythéistes ou fétichistes, toutes les distinctions secondaires étant subordonnées à l'existence du lien religieux, caractère commun et fondamental ; avec la race humaine tout entière, avec l'homme, quelles que soient sa patrie et sa condition, toute différence s'effaçant devant la participation commune à la vie de l'Humanité ; avec les races animales elles-mêmes, qui, pendant le long effort de la nôtre pour s'élever, ont été pour elle des compagnes et des aides, ce qu'elles sont encore.

« Mettons-nous également en communication avec cette immense légion de prédécesseurs qui constitue le passé de notre espèce. Rappelons-nous avec reconnaissance les services des générations qui, en disparaissant, nous ont légué le résultat de leurs travaux, et dont nous voulons transmettre l'héritage augmenté et agrandi à nos successeurs.

« Reconnaissons aussi les bienfaits de notre mère commune, la Terre, et, en même temps que la planète qui nous sert de demeure, célébrons les astres qui forment notre système solaire. De cette commémoration de notre monde ne

séparons pas la conception de l'Espace, dont l'utilité si grande dans le passé doit s'accroître encore pour notre perfectionnement intellectuel et moral, en devenant le siège des lois abstraites qui constituent le Destin.

« Du Présent et du Passé étendons nos sympathies à l'Avenir, aux générations qui ne sont pas nées encore et qui, pour goûter un sort plus heureux, nous succéderont sur cette Terre; que leur pensée, constamment présente à notre esprit, complète la conception de l'Humanité, telle que nous l'a révélée le fondateur de notre religion, qui, dans cette continuité, nous a montré le noble caractère de notre existence !

« Mais, en ce jour, invoquons la mémoire du plus grand des serviteurs de l'humanité !

« O le plus grand et le plus noble des maîtres, que tous ceux qui se reconnaissent tes disciples, guidés par tes théories, tiennent tête à tous les obstacles que l'indifférence ou l'hostilité sèment sur notre route, au milieu de cette époque de révolution !

« Sans espoir de récompense, sans nous laisser abattre par l'insuccès de nos efforts, dans un esprit de soumission et de vénération, nous pousserons en avant le grand œuvre auquel tu as consacré ta vie, l'œuvre de la régénération humaine ! »

7. *M. Vernes et M. Kuenen.* M. Maurice Vernes a publié dans la *Revue Critique* du 30 août un article sur l'*Hexateuque*, l'ouvrage de M. Kuenen dont M. Carrière a résumé les conclusions ici-même. Voici les principales observations que M. Vernes fait valoir. Nos lecteurs, initiés à ces questions par la controverse entre M. Kuenen et M. Halévy, en prendront certainement connaissance avec plaisir :

« M. K. est très fort quand il démontre que l'histoire israélite atteste la non-existence du Code sacerdotal avant la restauration post-babylonienne. Sa démonstration devient absolument insuffisante quand il croit pouvoir s'autoriser des témoignages des écrits prophétiques pour dire que leurs auteurs au VIIIe siècle connaissaient le document jéhoviste-prophétique, à la fin du VIIe et au VIe siècle le document prophétique et le deutéronomique, au Ve siècle enfin les trois sources de l'Hexateuque actuel. Le tout mériterait une discussion contradictoire. En résumé, l'*Introduction à l'Hexateuque* de M. Kuenen, qui est le résumé complet de tout l'historique des études consacrées aux six premiers livres de la Bible et qui est, de plus, le plaidoyer autorisé de la thèse de la nouvelle école d'exégèse biblique, nous fait voir que la question *littéraire*, celle qui traite de la composition et des rapports mutuels des trois documents constituants du Pentateuque-Josué, est très avancée, mais que la question *historique*, celle qui établit l'attribution de ces documents à des époques déterminées, l'est beaucoup moins. Pour notre part, nous inclinerions à étendre la date de la composition des éléments dits prophétiques jusqu'à l'exil comme *terminus ad quem*, à voir dans le Deutéronome le produit du VIe et du Ve siècle et dans le

Code sacerdotal l'œuvre des ve et ive. Nous tâcherons de présenter, le plus tôt qu'il se pourra, la justification de ces assertions. »

8. *Deux nouveaux traités de l'histoire des religions.* M. Maurice Vernes doit publier très prochainement chez Leroux un livre sur l'Histoire des Religions dans lequel il traitera les questions de méthode qui ont été discutées récemment par les mythologues. Nons apprenons que M. Goblet d'Alviella met la dernière main à une publication toute semblable. L'apparition simultanée de ces deux livres témoigne de la vitalité croissante des études d'histoire des religions et promet de donner lieu à une discussion intéressante.

ANGLETERRE

Publications nouvelles. — 1. *Alfred Cave. An Introduction to theology* (Edimbourg, Clark, 1886). Cette Introduction est une sorte de manuel général de la théologie dans lequel l'auteur passe successivement en revue les principes, les subdivisions, les résultats et la bibliographie de la science théologique moderne. L'esprit qui anime ce livre est remarquablement libre pour un ouvrage de théologie anglais. Mais ce qui nous paraît surtout utile à signaler, c'est que M. Cave se refuse à renfermer la théologie dans l'étude du seul christianisme. Il veut que l'histoire des religions, ce qu'il appelle la théologie ethnique, soit le sous-sol historique de toutes le constructions spéculatives.

Il est fort réjouissant de voir se répandre la thèse que la *Revue de l'histoire des religions* soutient depuis de longues années. Actuellement nous ne publions plus guère de livraison sans pouvoir annoncer une nouvelle victoire de cette vérité qui est appelée à exercer une grande influence dans le domaine des études religieuses.

2. *Une nouvelle revue scientifique.* La librairie Nutt de Londres entreprend, à dater du premier novembre, la publication d'une nouvelle revue mensuelle sous le titre de: *Babylonian and oriental record.* Comme le nom l'indique, cette revue sera consacrée à l'assyriologie et aux sciences connexes. Le comité de rédaction se compose de MM. Terrien de la Couperie, W. C. Capper et T. G. Pinches. Les principaux collaborateurs seront MM. A. H. Sayce, Fritz Hommel, de Harlez, Bezold, Pleyte, Naville et Flinders Petrie. Parmi les articles de la première livraison nous avons à signaler une étude sur les Légendes chaldéennes relatives aux fléaux, et un travail de M. Pinches sur la donation de Singasid au temple d'Ê-ana.

3. *M. Andrew Lang et l'égyptologie.* Dans la livraison de septembre de la *Nineteenth Century*, M. Andrew Lang continue sa campagne en faveur de l'explication des mythes des religions anciennes par la comparaison avec les croyances des sauvages actuels. Il s'attaque cette fois à la religion égyptienne, il montre que la plupart des divinités de l'Égypte, thériomorphiques à l'origine, et qu'une partie des mythes concernant ces divinités sont des survivances de l'état sauvage primitif de la population égyptienne. M. Lang, qui s'est servi de

l'article publié par M. Maspero dans le tome premier de la *Revue de l'Histoire des Religions*, aurait trouvé, croyons-nous, des arguments importants dans la remarquable étude que le même auteur a insérée dans le tome XII du même recueil.

4. *La Babylonie et la Chine.* M. Terrien de la Couperie est revenu dans l'*Academy* du 7 août sur la thèse de l'origine babylonienne d'une partie de la civilisation chinoise. Il montre que les progrès de nos connaissances sur l'histoire des civilisations asiatiques confirment de plus en plus l'opinion qu'il a émise antérieurement à ce sujet. Dans le numéro du 21 août, M. de Harlez, le savant sinologue de Louvain, déclare qu'il incline, lui aussi, vers des idées analogues. L'étude qu'il a faite du Tao-Teh-King lui a révélé la plus grande analogie entre les principes fondamentaux de ce livre et ceux du brahmanisme.

5. *Le Yi-King et M. Terrien de la Couperie.* Dans le même périodique, M. Terrien de la Couperie soutient que les sinologues s'accordent en plus grand nombre qu'autrefois à lui donner raison quand il prétend que le Yi-King actuel n'est pas un livre, mais un syllabaire, contenant le sens de nombreux caractères idéographiques. Dans la suite des temps les Chinois auraient cessé de comprendre la véritable nature de ce recueil ; ils l'auraient pris pour un livre magique, et les sinologues européens ont suivi leur exemple en s'efforçant de traduire ce qui est intraduisible.

Publications annoncées. — Suivant leur habitude, les principaux éditeurs anglais ont publié à l'entrée de l'hiver l'annonce des ouvrages les plus importants qu'ils se proposent de mettre en vente prochainement. Nous relevons dans ces longues listes les ouvrages suivants.

La Clarendon Press doit publier entre autres : Ch. Bigg, *The christian platonists of Alexandria* (les *Bampton Lectures* de cette année) ; H. Ethé, *A catalogue of Persian manuscripts in the Bodleian Library* (ce catalogue fera suite à celui des manuscrits hébreux de M. Neubauer). La collection des *Sacred Books of the East* doit s'augmenter des volumes suivants : V. XXV, *Manu*, un fort vol., traduit par M. G. Bühler ; VV. XXIX et XXX, les *Grihya-Sûtras* ou les rites védiques des cérémonies domestiques, traduits par M. H. Oldenberg ; V. XXXI, la troisième partie du *Zend-Avesta* (Yasna, Visparad, Afrînagân et Gahs), traduction par le R. L. H. Mills ; V. XXXII, les *Hymnes Védiques*, première partie, traduction par M. Max Müller ; V. XXXIII, *Nârada*, traduction par M. Julius Jolly ; V. XXXIV, les *Vedanta-Sûtras* avec le commentaire de Sankara, traduits par M. G. Thibaut.

La collection des *Anecdota Oxoniensia* doit s'enrichir des ouvrages suivants : *Commentaire sur Daniel*, de Japhet ben Ali, publié par M. D. S. Margoliouth, d'après un manuscrit de la Bodléienne ; le *Sarvânukramani* de *Kâtyâyana* sur le Rig-Veda, avec des extraits du *Vedârtha-dîpikâ* de *Shadgurusishya*, avec des notes et appendices par M. A. A. Macdonell ; des *Vies des saints* d'après le livre de Lismore, par M. Whitley Stokes.

La « Religious Tract Society » annonce : l'*Evangile dans l'Inde méridionale*, par le R. Samuel Mateer ; la *Vie de Charles Wesley*, par John Telford ; le *Prélude de la réformation*, par le R. Pennington ; la *Réforme en France jusqu'à la révocation de l'édit de Nantes*, par Rich. Heath.

La maison Trübner nous promet : Les *Indica* d'Al-Beruni, texte arabe et version anglaise par le professeur Sachau, de Berlin (ouvrage des plus curieux, écrit au XIe siècle par un excellent observateur ; les parties les plus intéressantes en ont déjà été traduites par M. Reinaud) ; — le premier volume des *Reports of the archæological Survey of southern India*, publiés sous la direction de M. Burgess (ce volume traitera des stupas ou temples bouddhistes à Amravati et fera connaître d'importantes découvertes chronologiques) ; — le texte sanscrit du *Manava-Dhârma-Çâstra* ou code de Manou, édité avec notes par le professeur Jolly de Wurzbourg ; la *Vie de Hiuen-Tsiang*, par ses disciples Hwui-Li et Yen-Tsung, traduite par le professeur S. Beal.

Enfin MM. Nutt annoncent une seconde édition, largement revue par M. S. Lewis de Corpus-Christi College à Cambridge, des *Remains of the Gnostics* du R. C. W. King, dont la première édition remonte à 1864, et M. Fisher Unwin publiera un livre de M. W. J. Wilkins, *Modern Hinduism*, un résumé de la religion et de la vie des habitants actuels du nord de l'Inde.

ALLEMAGNE

La résurrection des œuvres de Priscillien. — M. le Dr G. Schepss vient de faire une importante découverte dans le fonds manuscrit de la Bibliothèque universitaire de Wurzbourg. Dans un codex en parchemin catalogué sous le nom de *Homélies d'un inconnu*, que les meilleurs juges font remonter jusqu'au VIe ou même au Ve siècle, le Dr Schepps a trouvé onze homélies qui ne peuvent provenir que du célèbre hérésiarque espagnol Priscillien. La découverte est d'autant plus importante que nous ne possédions jusqu'à présent aucun ouvrage de ce premier martyr de l'intolérance au sein de l'Église chrétienne. En attendant la publication de ces homélies dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum* de Vienne, nos lecteurs pourront se faire une idée de leur contenu dans la brochure de M. Schepps, intitulée : *Priscillian, ein neuaufgefundener lateinischer Schriftsteller des IV Jahrhunderts.* (Wurzbourg, Stuber, 1886, in-8 de 26 pag.).

Publications récentes. — 1. M. *Ad. Harnack* a consacré une étude critique à la Constitution dite apostolique, dans le but de dégager les sources de la seconde partie de ce document (*Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung*, Leipzig, Hinrichs, 1886, in-8 de 106 pag.). La première partie expose, de la même façon que la Didachè des douze apôtres récemment découverte par Bryennios, les Deux Voies qui se présentent au fidèle. Elle a été fréquemment analysée dans les derniers temps. La seconde partie contient de prétendues règles apostoliques relatives aux évêques, presbytres, diacres, etc.

M. Harnack est donc amené à nous faire connaître ses conclusions sur les origines et les premiers développements de la hiérarchie ecclésiastique.

2. La question de l'origine et des rapports des évangiles synoptiques continue à préoccuper quelques-uns des meilleurs critiques de l'Allemagne. M. Holsten, professeur à Heidelberg, vient d'ajouter une maîtresse pièce au dossier du procès dans le volume intitulé : *Die synoptischen Evangelien nach der Form ihres Inhaltes.* Il a dressé les trois textes en trois colonnes parallèles, laissant chaque fois en blanc la colonne où la concordance manque. Jamais peut-être la comparaison des trois textes n'a été fouillée à ce point jusque dans les moindres détails. La conclusion de M. Holsten, c'est que l'évangile de Matthieu, qui n'est lui-même que la version judaïsante d'un évangile pétrinien (ou naïvement judéo-chrétien), est le plus ancien de nos évangiles actuels ; la version canonique de Marc aurait été faite, d'après Matthieu, par un paulinien, et l'évangile de Luc serait une édition revisée et augmentée des deux précédents par un auteur animé d'intentions conciliatrices. A première vue, il semble que M. Holsten, comme beaucoup d'autres critiques, découvre des intentions et des calculs dans des combinaisons qui pourraient bien n'être que le produit spontané des traditions altérées.

3. Le Dr *L. Horst* a traduit en allemand le Traité de la Démonstration de la Foi attribué au métropolitain Elie de Nisibis (XIe siècle) : *Des Metropoliten Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens,* uebersetzt und eingeleitet (Colmar, Barth., in-8 de XXVIII et 127 pag.). Cet ouvrage jette un jour curieux sur la vie encore si mal connue des chrétiens nestoriens sous la domination des musulmans. Il se divise en quatre parties : la première contient la réfutation des mahométans et des juifs, la seconde celle des jacobites et des melchites. La troisième est consacrée à la glorification des vrais croyants, tandis que la quatrième a pour but de montrer que ces derniers n'ont jamais fait cause commune avec les hérétiques. Les jacobites, en effet, semblent à l'auteur beaucoup plus condamnables que les disciples de Mahomet.

4. M. *C. Bezold* a donné dans le *Kurzgefasster Ueberblick ueber die babylonisch assyrische Literatur* (Leipzig, Schulze) un excellent résumé des résultats obtenus jusqu'à présent par les assyriologues dans leurs travaux de déchiffrement. Il y a consigné toutes les traductions publiées, les commentaires, les données acquises en chronologie, etc. ; cette compilation rendra un grand service aux assyriologues et surtout aux profanes qui ne sont pas mal embarrassés par la dispersion des écrits sur les textes assyriens et chaldéens dans un grand nombre de périodiques ordinairement peu répandus.

5. Parmi les nombreux manuels d'histoire ecclésiastique qui se publient en Allemagne, nous avons remarqué le *Lehrbuch der Kirchengeschichte* de M. *F. X. Funk* (Rottenburg, Bader, in-8 de XVI et 563 pag.). Comme répertoire, ce livre est excellent. Il est très bref, rempli d'indications précises et aussi impartial que peut l'être un ouvrage destiné à servir dans les séminaires.

ITALIE

Publications nouvelles. — 1. Nous avons reçu de M. *Vincenzo Grossi* le tirage à part d'un article qu'il a publié dans la *Rivista di filosofia scientifica*, une brochure gr. in-8 de 24 pag., intitulée : *Il fascino e la jettatura nell'antico oriente*. L'auteur a des connaissances très variées qui lui permettent de condenser dans un petit nombre de pages une quantité de renseignements intéressants sur les superstitions relatives à la fascination et au mauvais œil dans les divers pays de l'antique Orient.

2. *F. Cicchitti-Suriani. La Religione nella Scienza e la tirannide della coscienza* (Roma, Forzani, 1885, in-8 de 538 pag.). La préface de cet ouvrage, rédigée par Mons. G. B. Savarese, en 1885, instruit le lecteur, dès les premières pages, des tendances qui ont inspiré l'auteur. M. Cicchitti-Suriani est un chaleureux adhérent du vieux catholicisme ; son livre est une longue apologie en faveur de l'Église catholique italienne. La première partie contient la défense de la religion contre les attaques de la science. La seconde partie a pour but de montrer la supériorité du christianisme sur les autres religions et de signaler les altérations que la papauté lui a fait subir. La troisième partie contient la justification du mouvement vieux-catholique en Italie et le programme de ses espérances. L'auteur est animé d'une conviction ardente ; il met l'histoire au service d'une thèse ecclésiastique dont nous n'avons pas à juger la valeur, mais il est trop loyal pour lui demander des services malhonnêtes. Il a beaucoup lu ; il n'est pas embarrassé de trouver des faits nombreux à l'appui de son idée. Les reproches que l'on pourrait lui adresser tiennent au genre de l'ouvrage plutôt qu'à l'auteur. Il éprouve trop souvent le besoin d'appuyer son dire sur l'autorité d'autres personnages : ses renseignements sont à chaque instant de seconde main. De là certaines erreurs, par exemple lorsqu'il parle du mysticisme de la religion chinoise, lorsqu'il prête à M. Tylor l'opinion de M. John Lubbock sur l'existence de peuples sans religion, ou lorsqu'il combat sérieusement les historiens qui dérivent le christianisme du bouddhisme. Mais ce sont là des erreurs qui n'altèrent pas la signification générale du livre. Comme témoignage des dispositions qui animent les vieux catholiques italiens, il mérite d'être signalé.

3. *Œuvres de Thomas d'Aquin.* On annonce la publication d'une édition à bon marché des œuvres de Thomas d'Aquin, à Rome, sous la direction de Mgr. Lorenzetti. Elle formera six volumes.

Congrès des Américanistes à Turin. — Nous devons à l'obligeance de notre collaborateur, M. E. Beauvois, de pouvoir donner quelques renseignements sur le Congrès des américanistes qui s'est réuni récemment à Turin.

La sixième session du *Congrès international des Américanistes*, qui devait se tenir à Turin en 1885, mais qui avait été ajournée à cause de l'épidémie

cholérique, a eu lieu cette année du 15 au 18 septembre. Il n'a pas été répondu à la seule question se rattachant aux études religieuses (*Valeur religieuse et emblématique de divers types d'idoles, de statuettes et de figures que l'on trouve dans les tombes péruviennes*), qui eût été portée sur le programme ; mais comme celui-ci n'est pas limitatif, d'autres questions du domaine de la *Revue* ont été traitées. M. Désiré Charnay, délégué du ministère français de l'instruction publique, a présenté la *Restauration du temple de Kab-ul*, qui couronne l'une des pyramides d'Izamal ; il y a reproduit les peintures polychromes qu'il avait soigneusemeut notées en découvrant les parties de l'édifice non exposées à l'air et aux intempéries ; pour le reste, il a ajouté un peu arbitrairement les couleurs qui, selon sa théorie, devaient couvrir tous les édifices de l'Amérique centrale et du Mexique. L'un des secrétaires, M. Vincenzo Grossi, professeur à l'Université de Turin et attaché au Musée d'archéologie, a comparé les *Pyramides dans l'ancien et le nouveau monde*, et fait remarquer qu'elles diffèrent essentiellement par la destination ; celles-là étant des tombeaux, et celles-ci des soubassements de temples. Son étude sur les *Momies dans l'ancien et le nouveau monde* dont il donne le résumé, ne se rattache pas moins étroitement à l'égyptologie, sa spécialité.

M. le baron de Baye, autre secrétaire, a soumis à l'assemblée, avec quelques explications, le dessin d'une idole récemment trouvée dans le Guatemala.

M. Beauvois, l'un des vice-présidents, a offert aux membres du Congrès un mémoire imprimé sur des *colliers de pierre*, analogues à ceux de nos chevaux et dont quelques-uns sont semblables entre eux, quoique trouvés les uns en quantité dans l'île de Puerto-Rico, les autres, au nombre de deux exemplaires seulement, dans les montagnes de l'Écosse. A ce sujet il a rappelé la destination religieuse de colliers en pierre et en bois dont usaient les Mexicains dans leurs sacrifices, mais ayant la forme d'un fer à cheval. Enfin, M. Seler, attaché au Musée d'ethnologie de Berlin, a expliqué le calendrier mexicain, en s'appuyant sur les peintures et les anciennes interprétations du *Codex Borgianus* et du *Codex Vaticanus B*, dont il a fait circuler dans la salle des extraits, copiés et coloriés avec grand soin.

HOLLANDE

Il vient de paraître à Amsterdam, chez P. N. Kampen, un livre étrange que l'on rangerait volontiers dans la catégorie des fumisteries scientifiques si les noms des deux auteurs qui se sont réunis pour l'écrire ne commandaient pas le respect. Il est intitulé : *Verisimilia. Laceram conditionem Novi Testamenti exemplis illustrarunt et ab origine repetierunt A. Pierson et S. A. Naber.* M. Pierson est l'un des écrivains les plus distingués de la Hollande contemporaine, à la fois historien et esthéticien ; M. Naber est un helléniste renommé, l'un des collaborateurs les plus autorisés de la *Mnemosyne*. En combinant leurs efforts, ces deux messieurs ont découvert que le texte du Nouveau Testa-

ment en général est d'une obscurité désespérante, et qu'en particulier celui des épîtres pauliniennes est tout à fait incompréhensible pour quiconque admet que ces épîtres aient été réellement adressées par l'apôtre Paul à des communautés véritables. Il n'y a qu'un moyen de l'expliquer, c'est de reconnaître que les épîtres attribuées à l'apôtre Paul ne sont que des centons d'écrits juifs libéraux réunis et embellis plus tard par un certain évêque Paul, un brave homme, un peu trop préoccupé de sa personne, mais de bonne composition. L'existence d'un parti juif libéral (pneumatique), est établie d'après deux passages de Josèphe et de Strabon, et la critique littéraire permet de reconnaître les fragments qui nous ont transmis sa noble pensée. Ce qui est vrai des épîtres pauliniennes, l'est aussi du quatrième évangile dans des conditions différentes. M. Kuenen a consacré un long article dans le *Theologisch Tijdschrift* à la réfutation de ce roman historique (livr. du 1er septembre). C'est ici le cas de se rappeler ce qu'écrivait M. Renan dans l'un des articles qu'il a publiés l'hiver dernier sur les questions relatives à l'origine du Pentateuque. Les théologiens, les philologues, les hommes du métier, tout versés qu'ils soient dans la matière de leurs études, manquent souvent de ce tact littéraire qui leur éviterait des erreurs grossières. Ne pas sentir la puissante personnalité de l'apôtre Paul à travers quelques-unes, tout au moins, de ses épîtres, c'est faire preuve, à notre avis, d'un manque total de sens littéraire.

INDE

Indian Notes and Queries. Depuis le 1er octobre, la revue bien connue que dirige le capitaine Temple, a changé son titre de *Panjab Notes and Queries* en celui de : *Indian Notes and Queries*. La nature des travaux qu'elle publie reste la même, mais, au lieu de s'en tenir spécialement au Panjab, elle accueillera désormais des articles sur tous les pays de l'Inde et de l'Extrême-Orient en général.

ANNAM

M. *A. Landes* vient de publier à Saïgon (Imprimerie coloniale) un volume de *Contes et légendes annamites*, qui ont déjà paru séparément dans les tomes IX, X et XI des *Excursions et Reconnaissances*. Ce recueil est particulièrement bien composé et d'un grand intérêt pour ceux qui veulent s'initier à l'état d'esprit du peuple annamite. M. *A. B.*, dans la *Revue critique* du 25 octobre, s'exprime en ces termes à son sujet : « Il suffit d'ouvrir le volume, pour se convaincre de la parfaite sincérité qui a présidé à tout le travail. Aussi nulle part ne peut-on mieux qu'ici saisir sur le vif l'étrange surnaturel dont est hantée l'imagination de ces peuples, vieux fond de conceptions annamites, auxquelles se sont superposées et amalgamées de la façon la plus singulière celles du bouddhisme, du taoïsme et de la religion des lettrés. D'autre part, malgré le goût de terroir très prononcé de ces récits, les rapports ne manquent pas avec le folk-lore d'autres contrées, notamment celui de l'Occident. »

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 13 août.* M. *Halévy* lit un mémoire sur la table généalogique du xe chap. de la Genèse. Il propose de nouvelles identifications pour plusieurs noms géographiques dont la signification est douteuse. Il estime que les peuples énumérés dans ce chap. ont été classés suivant un système géographique par un auteur qui veut pousser les Israélites à s'unir aux peuples du Nord contre leurs voisins trop puissants, les Phéniciens. M. Halévy ne consent pas à y retrouver l'œuvre de trois auteurs différents, comme l'admettent la plupart des critiques. Le chap. x, à ses yeux, est homogène et en concordance avec les chapitres ix et xi. — M. *Philippe Berger* rend compte d'un nouvel envoi du P. Delattre, de Carthage, comprenant trois cents *ex-voto* en langue punique. L'une des inscriptions que l'on y peut lire offre un intérêt particulier : elle est divisée en deux registres, en haut l'énoncé du vœu, en bas son accomplissement. Elle prouve donc que ces pierres ne sont pas des monuments funéraires. Parmi les autres inscriptions il faut signaler celle qui confirme la restitution proposée au n° 195 du *Corpus inscriptionum semiticarum* et celle qui mentionne le dieu Baal-Samajim, c'est-à-dire « le dieu des cieux ». Jusqu'à présent ce nom n'avait été rencontré qu'en Phénicie.

— *Séances du 20 et du 27 août. M. Halévy* continue la lecture de son mémoire sur le chap. x de la Genèse. Il montre que dans le récit sur la Tour de Babel les Sémites seuls sont visés. Reprenant ensuite l'ensemble des considérations qu'il a fait valoir, il montre qu'il est impossible de trouver pour le chap. x de la Genèse une époque de composition postérieure au viiie siècle avant J.-C. Celle qui conviendrait le mieux aux tentatives d'union avec les peuples du Nord dont le chap. x porte les traces, ce serait l'époque de Salomon. — M. Oppert n'est pas de l'avis de M. Halévy. D'une façon générale, il pense que l'on ne doit pas

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

vouloir préciser dans des solutions absolues ces questions d'exégèse biblique nécessairement obscures.

— *Séance du 10 septembre.* M. *Désiré Charnay* présente un Essai de restauration de la pyramide et du temple Kab-ul, à Izamal (Yucatan). Pour reconstituer ces monuments, qui sont en ruines, l'auteur s'est servi des souvenirs des habitants et des analogies présentées par d'autres monuments mexicains. Le caractère le plus remarquable de l'architecture maya est la polychromie, appliquée à l'extérieur comme à l'intérieur des monuments. — Dans cette même séance, M. Oppert a présenté le premier vol. d'un ouvrage de M. *Lodovico Oberziner : Il culto del sol presso gli antichi orientali.*

— *Séance du 17 septembre.* M. *de la Blanchère*, délégué du ministère de l'Instruction publique près la résidence française de Tunis et directeur du service beylical des antiquités et des arts, fournit à l'Académie les détails les plus intéressants sur les excellentes mesures prises sous sa direction pour la protection des monuments et des ruines en Tunisie. — Dans cette même séance, M. *Clermont-Ganneau* propose la lecture suivante d'une inscription grecque trouvée aux environs de Damas : « Pour le salut de l'empereur Trajan, fils de Nerva Auguste, Auguste, Germanique, Dacique : Mennéas, fils de Bééliab, fils de Bééliab, père de Néteiros qui a été divinisé dans la chaudière à l'aide de laquelle on accomplit les cérémonies, surveillant de tous les travaux d'ici, a élevé et dédié ce monument, par piété, à la déesse Leucothéa. » La copie de l'inscription transmise à M. Clermont-Ganneau porte après le mot Néteiros : τοῦ ἀποθεωθέντος ἐν τῷ λέβητι. Le savant épigraphiste traduit ce mot par : chaudière, ce qui ferait supposer qu'il y avait eu sacrifice humain. Jusqu'à plus ample information il est impossible de rien affirmer.

— *Séance du 1er octobre.* M. *Gaston Boissier* fait une communication sur le poète Commodien. Il observe que cet évêque, quoique lettré, s'est servi du latin vulgaire, tandis que Juventus et Prudence, ses successeurs en poésie chrétienne, font usage du latin le plus pur. Commodien agit ainsi probablement pour avoir plus facilement accès auprès du peuple. — M. *Désiré Charnay* présente une photographie de la porte d'entrée du palais des Nonnes, à Uxmal, dans le Yucatan.

— *Séance du 15 octobre.* M. *Maspéro* dépose sur le bureau de l'Académie l'édition du « Livre des Morts », publiée par M. Naville selon le vœu du Congrès des orientalistes de Londres. Une commission formée de MM. Birch, Chabas, Maspéro et Naville avait été nommée pour recueillir toutes les variantes de cet important document. Cette commission confia le travail à M. Naville. Pour ne pas se heurter à d'insurmontables difficultés d'exécution matérielle, celui-ci a dû se contenter de recueillir et de collationner les variantes des monuments du second empire thébain, de la 18e à la 25e dynastie.

II. Académie de médecine. — *Séance du 7 septembre* A l'occasion de l'examen médical de la célèbre criminelle Euphrasie Mercier, M. *Ball* lit un mé

moire sur la Responsabilité partielle des aliénés, dans lequel il montre que la folie religieuse peut fort bien s'accorder avec une grande perspicacité d'esprit et de remarquables aptitudes pour les affaires. D'après le savant aliéniste, un grand nombre d'esprits supérieurs qui ont marqué dans l'histoire de l'humanité étaient des hallucinés et des fous. A ses yeux Newton, Luther, Pascal, Aug. Comte étaient des aliénés indiscutables. Les grands saints, les grands hommes et les grands criminels se rangent au point de vue mental dans une même catégorie.

III. Journal Asiatique. — *Mai-juin : Senart.* Étude sur les inscriptions de Piyadasi (voir le n° suivant). = *Juillet-août : 1. Clermont-Ganneau.* Mané, Thécel, Pharès et le festin de Balthasar. — 2. *J. Darmesteter.* Une page zende inédite (sur les mariages mixtes).

IV. Revue historique. — *Septembre-octobre : 1. A. Stern.* Bulletin des publications allemandes relatives à l'histoire de la Réforme. — 2. *Samuel Berger.* Compte rendu critique des récents travaux sur l'origine vaudoise des anciennes traductions allemandes de la Bible.

V. Revue critique d'histoire et de littérature. — 18 *octobre : Eug. Müntz.* La bibliothèque du Vatican sous les papes Nicolas V et Calixte III.

VI. Bulletin critique. = 1er *octobre : L. Duchesne.* Discussion remarquable du livre de M. Ad. Harnack : « Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung. »

VII. Revue archéologique. — *Juillet-août : Paul Monceaux.* La grotte du dieu Bacax au Djebel-Taïa.

VIII. Revue des Questions historiques. — 1er *juillet : 1. D. François Chamard.* Les lettres et les registres des papes. — 2. Le baron *Kervyn de Lettenhove.* La Ligue et les papes. = 1er *octobre : 1.* L'abbé *O. Delarc.* Le pontificat de Nicolas II (1059-1061). — 2. L'abbé *C. Douais.* Une histoire des attaques contre les livres saints. — 3. *Léon Lecestre.* La règle du Temple. — 4. *Denis d'Aussy.* La faction du cœur navré, épisode des guerres de religion (1573).

IX. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — *VI. 1 et 2 : 1. Ch. Poisnel.* Un concile apocryphe du pape saint Sylvestre. — 2. *Albert Martin.* Les cavaliers et les processions dans les fêtes athéniennes. — 3. *J.-H. Albanès.* La Chronique de Saint-Victor de Marseille (voir n° suivant). — 4. *Edouard Cuq.* De la nature des crimes imputés aux chrétiens d'après Tacite. — 5. *Paul Fabre.* Les vies des papes dans les manuscrits du Liber Censuum. = *VI. 3 et 4 :* 1. *Diehl.* Le monastère de Saint-Nicolas di Casole, près d'Otrante. — 2. *Le Blant.* De quelques sujets représentés sur les lampes en terre cuite de l'époque chrétienne. — 3. *Duchesne.* Un mot sur le Liber pontificalis.

X. Bibliothèque de l'Ecole des Chartes. — 1886. *N° 3 : 1. Ch. de Grandmaison.* Fragments de chartes du xe siècle provenant de Saint-Julien, de Tours. — 2. *A. Paradis.* Inscriptions chrétiennes du Vivarais.

XI. Mélusine. — *Septembre : 1. Ad. Orain.* Croyances et superstitions de

l'Ille-et-Vilaine. — 2. *E. Fagnan.* La flèche de Nemrod. — 3. *J. Tuchmann.* L'animisme de la mer. — 4. *H. Gaidoz.* Prières enfantines et juvéniles. = *Octobre* : 1. *S. B.* Un sermon sur la superstition. — 2. *E. Ernault.* Prières populaires de la Basse-Bretagne. — 3. *H. G.* Oblations à la mer et présages.

XII. Revue des traditions populaires. — *Juin : A. Certeux.* Adem et Haoua, tradition arabe. — 2. *F. Fertiault.* Coutumes et superstitions de la Bourgogne. = *Juillet : Ch. Ploix.* La mythologie d'Andrew Lang. = *Septembre-octobre :* 1. Superstitions chinoises. — 2. *Henri Carnoy.* Les divinités inférieures.

XIII. Bulletin de correspondance africaine. — *IV. 3 et 4 : R. Basset.* Les manuscrits arabes des bibliothèques des zaouïas de Aïn-Madhi et de Temacin, de Ouargla et de Adjadja.

XIV. Revue d'ethnographie. — *V. 3 : Grandidier.* Des rites funéraires chez les Malgaches.

XV. Revue philosophique. — *Octobre : L. Carrau.* La philosophie religieuse de Berkeley.

XVI. Critique philosophique. — *Juillet : L. Ménard.* La transformation des croyances dans le monde hellénique.

XVII. Revue des Langues romanes. — *Avril :* Vie de saint Hermentaire.

XVIII. Revue des études juives. — *Juillet-septembre :* 1. *J. Halévy.* Recherches bibliques. Le chap. x de la Genèse. — 2. *Friedlænder.* Les pharisiens et les gens du peuple. — 3. *David Kaufmann.* Etudes d'archéologie juive. — 4. *Elie Scheid.* Joselmann de Rosheim. — 5. *Isaac Bloch.* Les juifs d'Oran. — 6. *A. Cahen.* Le rabbinat de Metz (fin). — 7. *Schwartzfeld.* Deux épisodes de l'histoire des Juifs roumains.

XIX. Revue des Deux Mondes. — *1er septembre : Emile Gebhart.* Une renaissance religieuse au moyen âge. L'apostolat de saint François d'Assise.

XX. Revue politique et littéraire. — *16 octobre : Arvède Barine.* Les livres sacrés de la Chine. Le Li-Ki.

XXI. La Controverse et le Contemporain. — *Juillet :* 1. *Ricard.* L'abbé Maury avant 1789; le clergé français dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle (voir les nos suivants). — 2. *F. Robiou.* Une double question de chronologie égyptienne. — 3. *C.-H. Robert.* La chronologie et les généalogies de la Bible. — 4. *Van den Gheyn.* La science des religions. — 5. *Paul Allard.* La persécution de Valérien (voir le no suivant). = *Août :* La croix chez les Chinois. = *Septembre : P. J. Brucker.* Quelques éclaircissements sur la chronologie biblique.

XXII. Révolution française. — *Août : Louis Farges.* La question juive il y a cent ans (voir septembre).

XXIII. Vie chrétienne. — *Octobre :* 1. *Ch. Dardier.* La France protestante en 1717. — 2. *L.-A. Gervais.* L'activité sociale du protestantisme français.

XXIV. Revue chrétienne. — *Juillet* : *Raoul Allier*. La chanson huguenote au XVIe siècle. = *Août : E. Stapfer*. La mort de saint Paul. = *Septembre* : La caverne de Macpélah (du même). = *Octobre : E. de Pressensé*. Le paganisme hellénique.

XXV. Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français. — *Août :* 1. *J. Roman*. Récit inédit des massacres de la Saint-Barthélemy à Toulouse. — 2. *Ch. Read*. Daniel Chamier (voir le n° suiv.). = *Septembre : N. Weiss*. Deux martyres parisiennes. Radegonde et Claude Foucaut. = *Octobre :* Le prédicant Chapel et le jubilé de la révocation en 1735 (du même).

XXVI. Revue de Belgique. — *Août :* 1. *Goblet d'Alviella*. La dernière floraison du paganisme antique. — 2. *A. Gittée*. La théorie anthropologique en mythologie. = *Octobre :* Les traditions populaires du grand-duché de Luxembourg (du même).

XXVII. Academy. — 31 *juillet :* 1. *A. W. Henry Jones*. Ahungarion folktale. — 2. *Roden Noel*. Jacob Boehme (résumé du système mystique de J. B. d'après le livre de l'évêque danois Martensen). = 7 *août :* 1. *Karl Pearson*. German translations of the Bible before Luther (discussion des travaux de MM. Haupt et Jostes sur les relations entre les traductions vaudoises et les premières traductions allemandes). — 2. *J. Burgess*. The Pigeon or Black-Peak monastery of Fa-Hian and Hiwen Thsang. — 3. *Terrien de la Couperie*. Babylonia and China (voir notre Chronique). = 14 *août : Whitley Stokes*. Merugud Uilix Maicc Leirtis, the Irish Odyssey. = 21 *août : A. Lang*. Primitive marriage in Bengal. = 4 *septembre :* The veneration of foot prints (voir les nos suivants). = 9 *octobre :* J. *Burgess*. The Pûrvasaila Sanghârâma identified with the Amrâvati Stupa.

XXVIII. Athenæum. 31 *juillet : T. S. Muir*. Ecclesiological notes on some of the islands of Scotland. = 28 *août : Thomas Tylor*. The semitism of the Hittites. = 25 *septembre : A. Neubauer*. The moabite stone and Arel (cfr. l'art. de M. Sayce dans le n° du 9 octobre).

XXIX Nineteenth Century. — *Septembre :* 1. *Devendra N. Das*. The Hindu widow. — 2. *S. G. Mivart*. A visit to some austrian monasteries. — 3. *Andrew Lang*. Egyptian divine myths.

XXX. Dublin Review. — *Juillet : De Harlez*. The first chinese philosopher or the system of Laotze.

XXXI. Expositor. — *Août :* 1. *Fr. Delitzsch*. Dancing and Pentateuch criticism in correlation (critique des travaux de M. Wellhausen). — 2. *A. F. Kirckpatrick*. The revised version. — 3. *Marcus Dodd*. The book of Zechariah (voir le n° suiv.). — 4. *B. B. Warfield* The prophecies of S. Paul. = *Septembre :* 1. *Godet*. The first indications of gnosticism in Asia Minor. — 2. *K. Wessely*. On the spread of Jewish christian religious ideas among the Egyptians.

XXXII. London Quarterly Review. — *Octobre :* The origin of the primitive methodist connexion. — 2. S. Ambrose of Milan. — 3. Cerinthus and the gnostics. — 4. The works of principal Tulloch.

XXXIII. Asiatic Quarterly Review. — *Octobre :* 1. *W. W. Hunter.* The Hindu child widow. — 2. *E. G. Punchard.* Sikhs and sikhism. — 3. *J. Edkins.* Chinese schools of thought in the age of Mencius. — 4. *James Hutton.* India under the mahommedans.

XXXIV. Journal of the asiatic society of Bengal. — *I. Vol. LV. 1 :* 1. *Olivier.* Some copper coins of Akbar found in the Kângrâ district. — 2. *Kavi Râj Shyâmal Dâs.* The antiquity, authenticity and genuineness of the epic called the Prithi Râj Râsâ and commonly ascribed to Chand Bardai. — 3. (du même) Birthday of the emperor Jalâluddin Muhammad Akbar.

XXXV. Indian Antiquary. — *Juillet :* 1. *J. J. Fleet.* Epoch of the Gupta era. — 2. The Mandasor-inscription of Kumaragupta. — 3. *E. Hultzsch.* Gwalior inscription of Vikrama-Samvat, 1161. — 4. *F. Kielhorn.* Notes on the Mahabhashya. = *Août :* 1. *Murray-Aynsley.* Asiatic symbolism (voir sept.). — 2. *Wadia.* Folk-lore in western India. — 3. *Kielhorn.* Notes on the Mahabhashya (4e art.). — 4. *Elliot.* A further notice of the ancient buddhist structure at Negapatam. = *Septembre :* 1. *J. J. Fleet.* History and date of Mihira Kula. — 2. (du même) Two Mandasor inscriptions of Yasodharman. — 3. *Rehatsek.* Last years of shah Shuja'a. — 4. *W. Elliot.* Ancient Maratha tenures.

XXXVI. Orientalist. *II. 7 et 8 :* 1. *R. S. Copleston.* Translation of the Jatakas. — 2. *N. Visuvanathapillai Mudaliyar.* Tamil folklore; singhalese folklore. — 3. *S. J. Goonetilleke.* Singhalese folklore.

XXXVII. Archaeological Journal. — *N° 170. Bent.* The survival of mythology in the greek islands.

XXXVIII. American Journal of philology. — *VII. 1 :* 1. *Whitney.* The Upanishads and their latest translation. — 2. *Harris.* Fragments of Justin Martyr.

XXXIX. Zeitschrift der deutschen morgenlændischen Gesellschaft. — X. L. 2 : 1. *E. Hultzsch.* Berichtigungen und Nachträge zuden Amarâvatî Inschriften. — 2. *P. von Bradke.* Beiträge zur altindischen Religions-und Sprachgeschichte.

XL. Sitzungsberichte der k. Akad. der Wissenschaften zu Wien (Philos.-historische Klasse, *CXI.* 2) : 1. *Pfizmaier.* Der Prophet Jesaias grönländisch. — 2. (du même). Chinesische Begründungen der Taolehre.

XLI. Philologus. — *XLV.* 3 : 1. *Joh. Schmidt.* Ueber die Grabschrift des Augustus. — 2. *Aug. Mommsen.* Reformen der romischen Kalenders in den Jahren 45 und 8 v. c. — 3. *Soltau.* Roms Gründungstag in Sage und Geschichte. — 4. *Gilbert.* Der Tempel der Magna mater in Rom.

XLII. Deutsche Revue. — *Octobre : G. Rohlfs.* Mohammed und die mohammedanische Religion.

XLIII. Archiv für slavische Philologie. — *IX.* 3 : *Nehring.* Die dramatisierte Geschichte Josephs. — 2. *Mikulicic* et *Jagic.* Katharinenlegende in altkroatischer Fassung.

XLIV. Jahrbücher für klassische Philologie. — *XV.* 1 : *F. Cauer.* Die romische Aeneassage von Naevius bis Vergilius.

XLV. Historisches Jahrbuch. — *VII.* 3 : 1. *Duhr.* Reformbestrebungen des Cardinals Otto Truchsess von Waldburg. — 2. *Schwarz.* Romische Beiträge zu Jos. Groppers Leben und Wirken. — 3. *Silbernagel.* Wilhelms von Ockam Ansichten ueber Kirche und Stat.

XLVI. Historische Zeitschrift. — *LVI.* 3 : *Fr. Vogel.* Chlodwig's Siegueber die Alamannen und seine Taufe.

XLVII. Archiv für œsterreichische Geschichte. — *LVIII.* 1 : 1. *Tadra.* Cancellaria Johannis Noviforensis, episcopi Olumucensis (1364-1380). — 2. Briefe und Urkunden des Olmützer Bischofs Johann von Neumarkt.

XLVIII. Theologische Studien. — *VII.* 3 : 1. *Umfrid.* Die Lehre Jesu vom Lohn nach den Synoptikern. — 2. *Kittel.* Die Herkunft der Hebraeer nach dem alten Testament.

XLIX. Theologische Quartalschrift. — *LVIII.* 3 : 1. *Funk.* Die Catechumenatsklassen und Busstationen im christlichen Altertum. — 2. *Flœckner.* Ueber die Hypothese Steinthals, dass Simson ein Sonnenheros sei.

L. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *XXIX.* 4 : 1. *A. Hilgenfeld.* Das Urchristentum und seine neueste Bearbeitungen durch Lechner und Harnack. — 2. *Thenn.* Vitæ omnium XIII apostolorum, item XIII Patrum apostolicorum. — 3. *A. Hilgenfeld.* Die Gemeindeordnung der Hirtenbriefe des Paulus. — 4. *Nœldechen.* Tertullian und S. Paul.

LI. Jahrbücher für protestantische Theologie. — *N°* 4 : 1. *Gelzer.* Zur Zeitbestimmung der griechischen Notitiæ episcopatuum (2e art.). — 2. *Fr. Nippold.* Die derzeitigen Hauptströmungen in der interconfessionnellen Litteratur. — 3. *Nœldechen.* Tertullian. Vondem Mantel. — 4. *Paul.* Logoslehre bei Justinus Martyr. — 5. *Lipsius.* Zu dem Fragment des Passio Pauli.

LII. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft. — *N°* 7 : 1. *H. Zahn.* Apokalyptische Studien (voir n° suiv.). — 2. *Caspari.* Hat die alexandrinische Kirche zur Zeit des Clemensein Taufbekenntniss besessen oder nicht? = *N°* 8 : 1. *Behm.* Das christliche Gesetztum der apostolischen Väter (2e art.). — 2. *Biehler.* Die Rechtfertigungslehre des Thomas von Aquino mit Hinblick auf die tridentinischen Beschlüsse.

LIII. Zeitschrift für katolische Theologie. — *N°* 3 : 1. *J. Svoboda.* Die Kirchenschliessung zu Klostergrab und Braunau und die Anfänge des 30 jährigen Krieges. — 2. *Chr. Pesch.* Die Evangelienharmonien seit dem XVIe Jahrhundert. — 3. *D. Rattinger.* Der Untergang der Kirchen Nord-Afrika's im Mittelalter.

LIV. Monatschrift für die Geschichte und Wissenschaft des

Judentums. — *N°* 7 : 1. *Graetz.* Der Abschluss des Kanons des Alten Testaments und die Differenz von kanonischen und extrakanonischen Büchern nach Josephus und Talmud. = 2. *Theodor.* Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palästinensische Cyclus. — 3. *Schreiner.* Zur Charakteristik R. Samuel b. Chofnis und R. Hais. = *N°* 8 : *Graetz.* Die Stellung der kleinasiatischen Juden unter der Römerherrschaft.

LV. Zeitschrift für ægyptische Sprache. — *N°* 1 *et* 2 : 1. *Brugsch.* Mythologica. — 2. (du même). Der Apiskreis aus den Zeiten der Ptolemæer. — 3. *Amelineau.* Textes thébains inédits du N. T.

LVI. Archivio per lo studio delle tradizione popolare. — *V.* 1 : 1. *Cibele.* Le superstizioni bellunesi e cadorine. — 2. *Pires.* Superstições Alemtejanas (Portugal) relativas aos sonhios.

LVII. La Civiltà cattolica. — *N°* 1865 : Il tesoro, la biblioteca e l'archivio dei papi nel secolo XIV.

LVIII. Theologisch Tijdschrift. — *Septembre :* 1. *Rovers.* Een Apocalypse uit de derbe eeuw. — 2. *J. H. A. Michelsen.* Kritisch onderzoek naar den oudsten tekst van Paulus Brief aan de Romeinen. — 3. *Kuenen.* Verisimilia.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

A. Reichenbach. Die Religionen der Voelker. III. Die Religionen der Kelten, Germanen. Slaven, Finnen. — Munich. Ernst. (Voir les deux premiers vol. dans notre « Revue des livres. »)

A. de Quatrefages. Histoire générale des races humaines. Introduction à l'étude des races humaines, 1 vol. in-8, Paris, Hennuyer.

K. Herquet. Die Insel Borkum in culturgeschichtlicher Hinsicht. Emden, Haynel, 1886.

A. Tuetey. La sorcellerie dans le pays de Montbéliard au XVIIe siècle, d'après des documents inédits. — Dôle, Vernier, Arcelin, in-8, de X et 94 pages.

J. Wells. Christ and the heroes of heathendom. — Londres, Tract Society, in-8.

CHRISTIANISME

R. Winterstein. Der Episkopat in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. — Vienne, Toeplitz, 1886, in-8, de 97 p.

A. Schlatter. Der Glaube im Neuen Testament. — Leyde, Brill, 1885, in-8 ed V et 591 p.

G. V. Lechler. Urkundenfunde zur Geschichte des christlichen Altertums. — Leipzig, Edelman, in-8, de III et 80 p.

A. Hasenclever. Der altchristliche Gräberschmuck. — Brunswick, Schwetschke, in-8, de 264 p.

A. Harnack. Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung nebst einer Untersuchung ueber den Ursprung des Lectorats und der anderen niederen Weihen. — Leipzig, Hinrichs, in-8, de 106 p.

Edm. Le Blant. Les sarcophages chrétiens de la Gaule. — Paris, Collection de documents inédits sur l'histoire de France, gr. in-4, de XXIV-171 p. et 59 pl.

C. Weizsäcker. Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. — Fribourg en Brisgau, Mohr, 1886.

J. P. Migne. Patrologiæ græco-latinæ, t. II. S. Clemens Romanus; S. Barnabas; S. Matthias; S. Bartholomæus apostoli. — Paris. Garnier, in-8, de 652 p. à 2 col.

J. P. Migne. Patrologiæ latinæ, t. XLII. S. Aurelius Augustinus, t. VIII. Ibidem; in-8 de 668 p. à 2 col.

Gardthausen. Catalogus codd. græcorum Sinaiticorum. — Oxonii, Clarendon Press, in-8 de XI-295 p. et 6 pl.

R. Schenk. Zum ethischen Lehrbegriff des Hirten des Hermas. — Aschersleben, 1886, in-4, de 35 p.

A. Nissl. Der Gerichtsstand des Clerus im fränkischen Reich. — Innsbruck, Wagner, 1886, in-8, de XV et 247 p.

C. Wolfsgruber. Die vorpäpstliche Lebensperiode Gregors des Groszen nach seinen Briefen dargestellt. — Vienne, in-8, de 50 p.

C. Krueger. Lucifer, Bischof von Calaris und das Schisma der Luciferianer. — Leipzig, Breitkopf, 1886.

J. Kayser. Beitræge zur Geschichte und Erklærung der alten Kirchenhymnen. II. Paderborn Schöningh.

E. H. Lasonder. De saga van Thorwald Kodransson den bereisde. Eenebladzijde uit de geschiedenis der christelijke zending in de X^e^ eeuw uit het oud-Yslands vertaald en tœgelicht. — Utrecht, E. C. Breijer, in-8, de XVI et 207 p.

F. Tarda. Cancellaria Johannis Noviforensis episcopi Olomucensis (1367-1380). — Vienne, Gerold, 1886.

O. Redlich. Acta Tirolensia I. Die Traditionsbücher des Hochstifts Brixen. — Innsbruck, Wagner, 1886.

F. Nève. L'Arménie chrétienne et sa littérature. — Louvain, Peeters, in-8, de VII et 403 p.

C. M. Schneider. Gregor VII der heilige. — Ratisbonne, Manz, in-8 de XII et 372 p.

L. H. Tridon. La vie merveilleuse de sainte Alrais de Cudot, vierge et bergère au XIIe siècle, écrite pour la première fois d'après les monuments authentiques et les traditions locales. — Avignon, Seguin, in-8 de 677 p.

E. Langlois. Les registres de Nicolas IV; recueil des bulles de ce pape, publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican, 1er fasc. — Paris, Thorin, in-4, de 136 p. à 2 col.

J. v. Pflugk-Harttung. Acta pontificum romanorum inedita. III. Urkunden der Päpste vom j. 590 bis zum j. 1197, III, 1. — Stuttgart, Kohlhammer, 1886, in-8, de III et 411 p.

M. Prou. Les registres d'Honorius IV. — Paris, Thorin, 1886.

G. Digard, M. Faucon et *A. Thomas.* Les registres de Boniface VIII. Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican. — 3e fasc. grand in-4. Paris, Thorin.

F. v. Weech et *Paul Ladewig*. Regesta episcoporum Constantiensim, 517 à 1496. I. 1. Innsbruck, Wagner.

— Monumenta conciliorum generalium seculi decimi quinti ediderunt Cæsareæ Academiæ scientiarum socii delegati. Concilium Basileense. Scriptorum, tomi III. P. I. — Joannis de Segovia Historia gestorum generalis synodi Basiliensis. — Ed. *E. Birk*, vol. II, lib. XIII à XV. — Vienne, Gerold, 1886, in-4, de 398 p.

Maurice Dombre. Étude sur la pensée religieuse de Michel-Ange. — Paris, Fischbacher, 1886, in-8.

E. Charvériat. Les affaires religieuses en Bohême au XVIe siècle, depuis l'origine des frères Bohêmes jusques et y compris la lettre de Majesté de 1409. Paris, Plon, in-8.

K. Rothenhaeusler. Die Abteien und Stifte des Herzogthums Wurtemberg im Zeitalter der Reformation. — Stuttgart, 1886.

— Aus dem Briefwechsel Vadians, herausg. vom Historischem Verein in S. Gallen. — Saint-Gall, Huber, in-4, de 36 p.

F. Gess. Johannes Cochläus, der Gegner Luthers. — Oppeln, Franck, 1886; in-8, de IV et 62 p.

Th. Harnack. Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs und Erlösungslehre, II. — Erlangen, Deichert, 1886, in-8, de IV et 486 p.

E. Christ. Spanische Glaubenshelden. Reformationsbilder. — Bâle, Spittler, in-8, de XI et 312 p.

C. Krafft. Die Geschichte der beiden Märtyrer der evangelischen Kirche, Adolf Clarenbach und Peter Fliesteden, hingerichtet zu Köln am Rhein den 28 sept. 1529. Elberfeld, Evang., Gesellschaft, in-8, de VII et 123 p.

J. P. Glökler. Johann Valentin Andreæ. — Stuttgart, Hänselmann, in-8 de IV, et 183 p.

Blampignon. Étude sur Bourdaloue avec quelques documents inédits, suivie d'un choix de sermons. — Lille, Desclée de Brouwer, in-8, de VIII et 396 p.

A. Kobler. Die Märtyrer und Bekenner der Gesellschaft Jesu in England während der Jahren 1580 bis 1681. — Innsbruck, Vereinsbuch handlung, in-8, de VIII et 647 p.

W. Gass. Geschichte der christlichen Ethik. II, 1 : XVI und XVII Jahrh. Die vorherrschende kirchliche Ethik. — Berlin, Reimer, 1886.

L. Pastor. Geschichte der Päbste seit dem Ausgang des Mittelalters. I. Fribourg, Herder, 1886.

R. Hassencamp. Geschichte Irlands von der Reformation bis zu seiner Union mit England. — Leipzig, Wartig, 1886 in-8, de VIII et 344 p.

D. L. Müller. Die Erweckungsbewegung in Rheydt im Jahre, 1750. — Brême, Müller, in-8, de VII et 89 p.

Ch. Bellet. Histoire du cardinal Le Camus, évêque et prince de Grenoble. — Paris, Picard, 1886.

Renner. Lebensbilder aus der Pietistenzeit. — Brême, Müller, in-8, de IX et 409 p.

A. Pieper. Die Propaganda-Congregation und die nordischen Missionen im XVIIe Jahrh. — Cologne, Bachem, in-8, de IV et 112 p.

— Missiones catholicæ ritus latini cura S. Congregationis de propaganda fide descriptæ in annum 1886. Romæ, Typogr. polyglotta, in-8, de XXVIII et 414 p.

Léon Lefébure. La renaissance religieuse en France. Vue sur l'action catholique depuis cinquante ans. — Paris, C. Lévy, in-18.

V. Guérin. La France catholique en Tunisie, à Malte, en Tripolitaine. — Tours, Mame, 1886, in-8, de 239 p.

F. X. Plasse. Le clergé français réfugié en Angleterre, 2 vol. — Paris, Palmé, in-8 de XXXV-392 et de IX-443 p., avec gravures.

M. Eells. Ten years of missionary work among the Indians at Skolomish, Washington territory, 1874-1884. — Boston, Congregational Publ. Soc., in-12, de 271 p.

Schagen van Soelen. Oost.-Indien en de zending. — Amsterdam, van Holkema, in-8, de 64 p.

F. S. Dirks. Histoire littéraire et bibliographique des Frères mineurs de l'observance de Saint-François, en Belgique et dans les Pays-Bas. — Anvers, Van Os de Wolf, in-8, de 454 p.

Chr. Sepp. Bibliotheek van Nederlandsche kerkgeschiedschryvers. — Leyde, Brill, in-8, de XIV et 508 p.

F. W. Farrar. History of interpretation (Bampton Lectures). — Londres, Macmillan, 1886.

A. Laemmer. Institutionen des katholischen Kirchenrechts. — Fribourg, Herder, 1886.

— Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum ab anno 1612 usque ad annum 1622, t. XXV. — Ad Claras Aquas; typ. Coll. S. Bonaventurae, fol. de XVI et 742 p.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

J. Leighton. The jewish altar, an inquiry into the spirit and intent of the expiatory offerings of the mosaic ritual. — New-York, Funk et Wagnalls, in-12, de III et 127 p.

J. W. Dawson. Egypt and Syria, their physical features in relation to Bible history. — Londres, Rel. Tract Soc.

J. R. Harris. Fragments of Philo Judæus. — Cambridge, University Press, gr. in-4, de XXIII et 110 p.

J. Hosmer. The Jews in ancient, mediæval and modern times. — Londres, Unwin, in-8, de 382 p.

W. Vatke's. Historisch-kritische Einleitung in das Alte Testament. — Bonn, Strauss, in-8, de XVIII et 754 p.

A. Kohlbauer. Geschichte des alttestamentlichen Bundesvolkes. — Ratisbonne, Manz, in-8 de XXXI et 667 p.

G. Brunengo. La cronologia biblico-assira. — Prato, Giachetti, in-8, de 91 p.

E. Kœnig. Beiträge zum positiven Aufbau der Religionsgeschichte Israels. I. Die Bildlosigkeit des legitimen Jahwehcultus. — Leipzig, Dörfling, in-8, de 32 p.

C. Poensen. Brieven over den Islam uit de binnenlanden van Java. — Leyde, Brill, in-8, de XII et 175 p.

G. Karpeles. Geschichte der jüdischen Literatur. — Berlin, Oppenheim, in-8 de VIII et 1172 p.

G. Vos. The mosaic origin of the Pentateuchal codes. — Londres, Hodder and Stoughton, 1886.

LES RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

A. Schneider. Der troische Sagenkreis in der ältesten griechischen Kunst. — Leipzig, Engelmann, 1886.

S. Bugge. Der Ursprung der Etrusker durch zwei lemnische Inschriften erläutert. — Christiania, Dybwads, in-8, de 64 p.

H. Jordan. Der Tempel der Vesta und das Haus der Vestalinnen. — Berlin Wiedemann, 1886.

RELIGIONS DE L'ASIE

H. G. Keene. A sketch of the history of Hindustan from the first Muslim conquest to the fall of the Mughol Empire. — Londres, Allen, 1886.

Léon Feer. Le Thibet: le pays, le peuple, la religion. — Paris, Maisonneuve (t. VI de la Biblioth. ethnographique).

S. Lévy. La Brihatkathamanjari de Kshemendra. — Paris, Leroux, 1886.

RELIGIONS DES NON CIVILISÉS

A. Bastian. Die Culturländer des alten America, 3 vol. Nachträge und Ergänzungen. Aus den Sammlungen des ethnologischen Museums. — 1re partie, Berlin, Weidmann.

F. Ratzel. Völkerkunde, 2 vol. Die Naturvolker Ozeaniens, Amerikas und Asiens. — Leipzig, Meyer.

FOLK-LORE

Fr. Dobritz. Contes et légendes scandinaves. — Paris, C. Lévy, in-18.

Émile Petitot. Traditions indiennes du Canada, nord-ouest. — Paris, Maisonneuve, in-8, de XVII et 221 p. (T. XXIII des Littératures populaires de toutes les nations.)

Richard Schrœder. Glaube und Aberglaube in den altfranzösischen Dichtungen. — Erlangen, Deichert, in-8, de 175 p.

G. Finamore. Tradizioni popolari abruzzesi. Vol. II. Lanciano. Carabba.

Ulrich Jahn. Volkssagen aus Pommern und Rügen. — Stettin, Dannenberg, in-8, de XXVII et 541 p.

ANGERS, IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

LA RELIGION ET LE THÉATRE EN PERSE

La littérature et la religion sont liées par d'étroits rapports. Plusieurs fois, il est vrai, leurs relations n'ont pas été celles de l'amitié, témoin le dix-huitième siècle, où la fraternité ne fut pas de mise entre elles. Mais comme notre siècle, à ses débuts, s'est empressé de désavouer cette haine fratricide ! Chateaubriand, esprit sceptique et qui ne croyait guère qu'en lui-même, Mme de Staël, tout imbue des principes du dix-huitième siècle et qui n'était rien moins que mystique, se chargent de ramener la littérature vers la religion, et la religion vers la littérature. Ces deux grands écrivains rappellent à leurs contemporains, au nom du catholicisme et du protestantisme, que le divorce n'a jamais été prononcé qu'à regret entre littérature et religion, qu'il a été le pire des divorces et, qu'en fin de compte, on a dû renouer les liens brisés. Il n'y a pas de grande littérature sans vertu et sans religion : c'est Mme de Staël qui nous le dit, et elle va jusqu'à déclarer que la littérature moderne l'emportera sur celle de l'antiquité, parce qu'elle est chrétienne. La littérature grandit au souffle de la religion ; la religion elle-même multiplie ses forces, sous l'égide des lettres : c'est Chateaubriand qui nous le fait sentir et il travaille, par ses écrits, à ressusciter le catholicisme. Et c'est ainsi que le romantisme, cette révolution littéraire si originale, si puissante, si féconde, est né à la faveur d'un rapprochement prévu, inévitable, parce qu'il

était conforme aux lois de l'histoire et de la pensée humaine, entre la religion et la littérature.

L'histoire littéraire et religieuse de la Perse contemporaine corrobore d'une manière absolue ces affirmations. Cette histoire, dans sa phase islamique, n'est même que l'illustration de la thèse que nous avons posée. Dans aucun pays, en effet, la vie nationale, qui se manifeste dans tous les domaines, et dans celui des lettres en particulier, n'a été et n'est plus fusionnée avec la vie religieuse que dans la patrie des Perses. Schiite est le synonyme de Perse ; parler de l'un, c'est parler de l'autre ; on est musulman schiite, parce qu'on est Perse, on est Perse, parce qu'on est schiite ; vous ne pouvez sortir de ce dilemme, par la raison qu'il résume l'histoire de la Perse, depuis sa conversion à l'Islamisme.

Lorsque la Perse se courba sous la loi du prophète, elle retrouva comme un semblant d'indépendance dans le schisme auquel elle ne tarda pas de se rattacher. Le schiisme ne s'écarte pas réellement de l'orthodoxie musulmane : la dogmatique, le rituel sont, à peu de chose près, les mêmes dans les deux camps. La seule différence essentielle porte sur un point de politique religieuse. D'après les schiites, Ali aurait dû succéder à Mahomet ; cousin, gendre et premier converti du prophète, tout le désignait pour ce rôle éminent. Il fut évincé de la succession directe, et ce ne fut qu'après qu'Abou-bekr, Omar et Othman eurent occupé le califat, qu'il y fut porté lui-même, pour bientôt y succomber sous les coups d'un assassin. Quant à ses descendants, héritiers légitimes de la couronne et de la tiare musulmanes, ils furent dépouillés eux aussi au profit d'usurpateurs ; telle est du moins la conviction des schiites. Les Perses, vaincus et écrasés par les Arabes, ont pris fait et cause, dans leur schisme, pour les Alides persécutés et martyrisés. Leur religion a donc une couleur politique et nationale des plus vives : c'est la confusion de l'ordre civil et de l'ordre religieux.

Le même phénomène s'observe dans leur littérature. C'est à l'islamisme, en effet, qu'est dû, dans notre siècle, son renou-

vellement, révolution littéraire qui touche de bien plus près au domaine religieux que le romantisme auquel nous le comparions. Cette révolution s'est accomplie sur la scène tragique ; c'est le drame qui, en Perse comme en France, a été, au dix-neuvième siècle, l'expression vivante des aspirations enthousiastes à un nouvel idéal littéraire.

Il est regrettable qu'un sujet si riche, d'un si haut intérêt, et qui touche de si près aux plus grands problèmes de la religion, de la littérature et de la politique orientales, n'ait suscité jusqu'à présent qu'un petit nombre d'investigations. On pourrait citer les noms de dix ou douze écrivains qui s'en sont occupés, la plupart indirectement ou incidemment. En fait, il n'y a guère que MM. Chodzko et de Gobineau, tous deux savants français, nous nous plaisons à le dire, qui se soient livrés à une étude véritable du théâtre persan. Nous serions heureux si les quelques pages, que nous lui consacrons, pouvaient engager quelque orientaliste, plus compétent que nous en ces matières et disposant de plus de loisirs, à creuser ce sujet si peu connu et à en découvrir les horizons étendus et les beautés ignorées.

*
* *

Si, dans le théâtre persan, la farce est ancienne, la tragédie, qui seule doit attirer notre attention au point de vue religieux, y est au contraire une création nouvelle. Elle est née au début du siècle, en effet, et, comme cette naissance s'est effectuée en quelque sorte sous nos yeux, comme nos contemporains schittes en ont été les témoins, nous pouvons facilement observer les premiers pas qu'elle fit, en quittant son berceau. Ses origines sont analogues à celles qu'eut le théâtre, soit dans l'antiquité grecque, soit en France au moyen âge, je veux dire qu'elles furent religieuses.

La tragédie, chez les Grecs, s'était formée au sein des rites accomplis en l'honneur de Dionysos. Dans les louanges du

dieu, célébrées par des chœurs parlant tour à tour, on avait peu à peu intercalé des récits, où étaient rappelées les aventures de la divinité, et qui furent débités, avec le temps, par un nombre de plus en plus grand de personnes, c'est-à-dire d'acteurs. La scène se détacha donc de l'autel même. Née au milieu des cérémonies religieuses, par suite faisant partie du culte public, la tragédie se consacra tout entière à l'histoire des dieux, puis à celle des hommes qui étaient entrés en rapports avec la divinité. L'homme, en face de la puissance divine, puissance parfois protectrice, mais souvent ennemie, sujet grandiose et saisissant, sujet humain et surhumain, qui éleva l'art tragique des Eschyle, des Sophocle, des Euripide même, à des hauteurs, dont le chemin n'a point encore été retrouvé !

Le théâtre du moyen âge, bien que sorti des entrailles de la religion, est loin d'offrir les mêmes analogies avec la scène persane. En effet, si le théâtre, en Grèce, ne fut qu'une sorte d'évolution du culte, au moyen âge, il dut sa naissance au fait que les rites de l'Église, par suite de la grossièreté des masses et de leur manque absolu de culture, devinrent de plus en plus un spectacle : le théâtre naquit du développement du faste, de la pompe, du luxe, de l'amour de la représentation dans le culte. On se mit à représenter Noël, la crèche du Christ, à fêter l'âne qui avait entendu les premiers vagissements du divin maître et porté Jésus lors de son entrée à Jérusalem ; enfin, au XIe siècle, Hroswitha écrivit de courtes pièces, comme la *Conversion de Gallicanus*, modestes précurseurs des mystères des siècles suivants.

En Perse, il en a été comme en Grèce. Les cérémonies funèbres, par lesquelles on célèbre chaque année, depuis des siècles, pendant les fêtes du Moharrem, le martyre de la famille d'Ali, ces cérémonies, qui sont un véritable culte à l'adresse des héros de la nation et de la religion, renfermaient les germes du théâtre persan. Si le papillon a tardé si longtemps à rompre les parois du cocon qui l'emprisonnait, s'il a fallu que le soleil de notre siècle se levât à l'horizon pour

déterminer cette métamorphose, il faut sans doute l'attribuer au réveil religieux dont la Perse contemporaine nous offre le spectacle. Ce siècle, en effet, qui marque la déchéance politique de la Perse, établit en même temps son relèvement religieux et littéraire ; tandis qu'elle inaugure un théâtre nouveau, elle assiste à l'éclosion d'une réforme religieuse, je veux parler du Bâbysme. Bien qu'aucun lien visible ne relie ces deux événements importants, il est évident que ce n'est point par une vulgaire coïncidence qu'il y a eu révolution en littérature et en religion par delà la mer Caspienne, sur le plateau iranien ; c'est le problème qu'une étude approfondie du théâtre persan parviendrait peut-être à résoudre.

Les cantiques chantés en l'honneur d'Ali et de sa famille, pendant les dix premiers jours du Moharrem, tel était, au début de notre siècle, le terrain, vierge de toute action dramatique, d'où la tragédie allait sortir. Peu d'années après, on avait déjà diminué le nombre des cantiques, pour intercaler les récits du martyre de la famille du Prophète. Puis on fit comparaître ces martyrs, qui venaient raconter eux-mêmes leurs souffrances. Dès lors les acteurs s'emparaient de la scène : de ces récits dramatiques au drame même il n'y avait qu'un pas, qui a été franchi. Le drame, enfin, s'est séparé du culte, ou plutôt, tout en tirant de la religion sa substance et sa chaleur, il a commencé à vivre indépendamment du culte. Changez les noms, les temps et les lieux : c'est la Grèce que nous avons sous les yeux, c'est de Dionysos qu'il s'agit.

*
* *

La tragédie persane est l'expression parfaite du sentiment religieux des schiites.

C'est à la religion et à l'histoire religieuse de la Perse qu'elle emprunte exclusivement ses sujets. Les événements tragiques qui constituent la carrière des Alides, la mort de Mahomet, celle de Fatimah, sa fille, etc., et les divers inci-

dents, importants ou futiles, qui se rattachent à ces faits mémorables, voilà le fonds même du théâtre persan, la matière dramatique par excellence des auteurs modernes de la Perse. Pris dans son ensemble, le répertoire persan est comme une gigantesque *polylogie;* qu'on me pardonne ce néologisme : le mot de trilogie, que nous appliquons à quelques drames exceptionnels, les *Niebelungen* par exemple, ne saurait désigner l'ensemble des *ta'ziah.*

C'est bien, en effet, une suite que forme cette série de tragédies qui se rattachent les unes aux autres, et qui vont *crescendo* du premier au dixième jour du Moharrem, lorsqu'on les représente dans leur enchaînement logique et naturel. Qu'on en juge par le recueil que sir Lewis s'est procuré. La première scène ou le premier drame nous fait assister à l'histoire de Joseph et de ses frères : les dangers que court Joseph dans la citerne desséchée ne sont qu'une préfiguration du martyre que subira Houssein dans le désert de Kerbéla. C'est une façon de préparer le public aux ta'ziah de plus en plus émouvants, qui vont se dérouler sous ses yeux. Nous sommes témoins, dans les drames suivants, d'incidents secondaires de l'histoire sacrée des schiites : la mort d'Ibrahim, fils de Mahomet, c'est-à-dire le premier deuil qui frappe la famille du prophète; puis l'offre généreuse d'Ali, qui veut sacrifier sa vie pour arracher un malheureux aux flammes de l'enfer. Le public sait, par là, que les Alides rachèteront de leur sang les péchés de l'humanité. Viennent ensuite la mort du Prophète, l'usurpation d'Abou-bekr, la mort de Fatimah, etc., autant d'événements qui nous présagent les malheurs épouvantables qui vont fondre sur les Alides et sur la Perse. Nous voyons ensuite le martyre de Hassan; la douleur devient de plus en plus intense parmi les assistants : ils pressentent le martyre prochain de Houssein. Dans les ta'ziah qui succèdent à ces scènes déjà si dramatiques, l'auteur ou les auteurs mesurent habilement la dose d'émotion douloureuse qu'ils administrent à leurs auditeurs ; ils leur détaillent quartiers par quartiers, morceaux par morceaux, fragments

par fragments, l'histoire si courte de Houssein. Enfin on étale sous nos yeux le martyre du héros national. Parvenus au paroxysme de la douleur religieuse, les auteurs y maintiennent les spectateurs, en leur montrant le camp de Kerbéla après la mort de Houssein, le transport à Damas des survivants de sa malheureuse famille; puis, pour couronner, à la gloire des Alides, du schiisme et de la Perse, cet édifice de lamentations et de déchirements, on joue le martyre d'un ambassadeur européen qui embrasse le schiisme à la cour même de Yézid, et la conversion d'une dame chrétienne à la foi musulmane. Le dernier acte de cet interminable drame nous transporte au jour de la résurrection : Jacob, Joseph, Abraham, David, Salomon, Noé, Mahomet, Ali, Fatimah, Hassan, Houssein, etc., reviennent à la vie. Tandis que les patriarches et les rois d'Israël ne songent qu'à leur propre salut, Mahomet et ses descendants intercèdent pour les pécheurs qui, sauvés par le sang répandu à Kerbéla, entrent en paradis. Le schiisme est donc la seule vraie religion.

Dans la tragédie persane, le dogme l'emporte de beaucoup sur l'action, dont le rôle est le plus souvent très effacé. Le répertoire tragique ne renferme que des pièces à tendance ; le caractère apologétique et national du théâtre persan (n'oublions pas la confusion établie entre la patrie et la religion) est un fait dont on ne saurait nier l'évidence.

C'est pour cela que les auteurs persans ont si souvent recours au merveilleux, aux apparitions d'anges, de messagers divins ; on est plus d'une fois embarrassé pour déterminer si la scène se passe sur la terre ou dans le ciel. Fréquemment aussi les personnages appartiennent aux époques les plus différentes de l'histoire ; si l'on ne croit pas à la résurrection des morts, après avoir entendu les ta'ziah, ce n'est pas faute d'avoir vu des trépassés revenus à la vie.

Du moment que l'auteur se meut dans le domaine du dogme, il serait surprenant qu'il n'en parcourût pas toute l'étendue. Ce n'est donc point à l'eschatologie seulement qu'il fait des emprunts ; toutes les parties de la dogmatique

lui prêteront leur concours. Il se plaît en particulier à affirmer et à répéter que la mort du juste rachète les péchés du peuple ; cette idée revient à propos d'Ali, de Hassan, de Houssein, de Mahomet, etc. ; il n'est pas une seule des pièces du répertoire, dont j'ai pris connaissance, où elle ne soit développée. Le pardon se trouve en maint endroit exalté ; il fait même le sujet d'une scène remarquable dans la *Mort de Mahomet*, que M. Chodzko a traduite. Dans la même scène, l'obéissance à la loi divine, le renoncement à soi-même, sont prêchés au spectateur en termes émus. L'entière soumission à la volonté céleste, le sacrifice spontané des affections, de la vie pour la cause de Dieu, le martyre, sont toujours représentés comme le devoir suprême de la religion. Ces idées sont, en général, exprimées sous une forme mystique, qui, parfois, rappelle le langage du quatrième Évangile. Ainsi, dans *la Mort d'Ibrahim*, le fils de Mahomet annonce sa mort en ces termes : « Mon père m'a ordonné de me préparer pour un voyage. » L'auteur du quatrième Évangile place de même dans la bouche du Christ ces paroles : « Je m'en vais vers celui qui m'a envoyé, je m'en vais vers le Père, » formule mystique de la mort prochaine de Jésus.

La forme même du drame est empruntée à la religion. La pièce s'ouvre et se termine par des prières ; une ou plusieurs prédications précèdent l'action dramatique. Il en était de même au moyen âge, où les mystères avaient souvent pour prologue ou pour épilogue un sermon. Lorsque la pièce commence, le premier personnage qui prend la parole prononce une prière. Dans *Joseph et ses Frères*, par exemple, Jacob paraît sur la scène en s'écriant : « O cause de l'existence de toutes choses, tu es tout-puissant à sauver et à secourir tes serviteurs, et la porte de ta miséricorde est ouverte à tous ! Tu es le seul créateur de toutes choses ; c'est Toi seul que nous adorons, Toi, le premier et le dernier, Toi qui peux seul être appelé l'Éternel, l'Immortel ! Tu es seul capable de produire le jour et la nuit. Tu connais seul

les secrets replis de tous les cœurs, etc. » Cela dit, la pièce commence ; quand la représentation est achevée, les acteurs récitent une prière où personne n'est oublié.

Le nom même que porte le drame persan en précise encore mieux, si cela était nécessaire, la tendance et le but. Le mot ta'ziah, par lequel on le désigne, indique l'action de consoler quelqu'un à l'occasion d'une mort, de lui adresser des compliments de condoléances. D'après cette étymologie, la tragédie persane est une lamentation (comme l'entendaient les poètes hébreux), sur le martyre des Alides morts pour la foi.

La confusion qui s'établit ainsi entre le théâtre et le culte, nous explique pourquoi la saison théâtrale coïncide avec le temps des dévotions. Les drames persans peuvent, il est vrai, être joués à toutes les époques de l'année, mais c'est surtout pendant le Moharrem qu'on procède à leur représentation. C'est comme si la semaine sainte, chez nous, était consacrée à la plus brillante représentation des meilleurs drames religieux. Cette confusion justifie de même la présence de certains ecclésiastiques sur la scène et le rôle que jouent les confréries dans les représentations. Tels sont les Rouzeh-Khân, prétendus descendants du prophète, chargés des prédications dans les *tekyah* , et les flagellants qui, à la mode des derviches tourneurs, se frappent et se martyrisent en l'honneur de Hassan et de Houssein, pendant le Moharrem.

Le drame enfin, dans son ensemble, nous apparaît comme un acte religieux, comme une œuvre pie. M. de Gobineau a donné les détails les plus intéressants sur la valeur méritoire que l'on attache au fait de payer une représentation de ta'ziah, d'y assister, d'y contribuer personnellement, etc. Les acteurs ont le sentiment de l'importance religieuse des rôles qu'ils remplissent, et les spectateurs sont eux-même si pénétrés du même sentiment qu'ils se laissent entraîner à des manifestations religieuses étranges, parfois même à des violences suscitées par le fanatisme. Quant aux auteurs, ils ont, au plus haut degré, conscience du concours qu'ils

apportent à la religion, et du sérieux, du zèle et de l'humilité que ce saint travail réclame. Un fait va mettre en évidence la préoccupation religieuse qui ne cesse de les poursuivre.

Les auteurs des ta'ziah sont presque toujours inconnus; aussi les directeurs de troupes en usent-ils fort librement à l'égard de leurs œuvres. Nous avons eu l'occasion de lire plusieurs tractations différentes des mêmes sujets; nous y avons invariablement remarqué des tirades entières, identiques dans les diverses recensions : évidemment, une ou plusieurs mains avaient passé par là, et fait usage, en toute liberté, des ciseaux qui n'avaient respecté que les morceaux à effet. Dans la précieuse collection de ta'ziah, que M. Chodzko a vendue à la Bibliothèque nationale, et qu'il avait acquise du directeur des représentations théâtrales à la cour du schah, se trouvent sans doute plusieurs pièces écrites ou remaniées par ce personnage, auteur dramatique lui-même ; mais il est singulier que dans la capitale même, où vivait cet auteur, son nom ne fût pas attaché à tel ou tel ta'ziah, plus spécialement goûté du public. Lorsque sir Lewis, en 1862, voulut se procurer le texte des principaux drames qu'on jouait alors en Perse, c'est à la tradition orale qu'il dut les demander; il entra en relation avec un ancien régisseur qui, assisté de quelques-uns de ses collègues, réunit peu à peu et dicta à des copistes les principales scènes que lui et ses amis reconstituaient par leurs souvenirs communs. Cette ignorance des auteurs dramatiques, dans un pays où tant de noms d'écrivains volent de bouche en bouche, ne laisse pas que de nous surprendre. Sans doute, le peuple persan appartient à une race particulièrement douée pour la littérature et la poésie, et cette facilité doit forcément donner naissance à des productions dont on ignore ou dont on oublie rapidement les auteurs. Sans doute, les ta'ziah sont souvent le produit d'un travail collectif. Mais je ne serais pas surpris qu'on considérât comme méritoire de garder l'anonyme pour des œuvres littéraires qui touchent de si près à la religion.

*
* *

Le théâtre persan demeurera-t-il longtemps encore étroitement lié à la religion? C'est ce qu'il est difficile de dire. Il faudrait, en effet, que l'état religieux de la Perse subît de bien grandes modifications pour opérer ce divorce. Ce n'est donc que dans un avenir assez éloigné qu'on peut imaginer ce détachement de la scène et de l'autel. Cette séparation d'ailleurs n'est point à souhaiter. En effet, c'est à son caractère religieux que le théâtre persan doit son originalité et sa grandeur.

Le théâtre en Grèce n'était pas seulement une branche de la littérature ; l'histoire nationale, la patrie, avec ses légendes et ses traditions, avec ses heures de gloire et de douleur (*Œdipe, Ajax*, *Antigone*, etc.), y paraissait tout entière, et c'était la religion qui en couronnait l'édifice. Qu'on relise Eschyle et Sophocle, pour se convaincre du rôle du sentiment religieux dans l'art dramatique grec ; qu'on relise ces pages admirables où le poète nous montre l'intervention mystérieuse de la divinité dans l'histoire de la nation, et l'on verra que ce n'est pas seulement en Perse que l'idée religieuse et l'idée nationale se sont unies sur la scène, pour donner naissance à des œuvres grandioses et saisissantes. Le théâtre français au moyen âge aurait pu, peut-être, briller du même éclat, s'il n'avait point rapidement dévié de la route qui semblait comme tracée devant lui. Reposant sur la foi des peuples, ayant pour héros le fondateur du christianisme, son histoire si douloureuse et si profondément humaine, son sublime martyre, il aurait pu, comme le remarquait Villemain, donner naissance à la tragédie la plus déchirante et la plus belle. Mais le poète

> ... cui mens divinior atque os
> Magna sonaturum...

le poète a manqué.

Le théâtre persan me paraît tenir le milieu entre les mystères du moyen âge et l'art dramatique des Grecs. Très supérieur aux premiers, de beaucoup inférieur au second, il a su créer déjà des beautés de l'ordre le plus élevé ; qu'on relise en particulier le « fragment de la *Mort d'Abbas* » traduit par Chodzko ; je ne connais pas de morceau d'un dramatisme plus poignant ; c'est une page admirable et digne de l'antiquité ou de Shakespeare.

Abbas, qui se sacrifie dans le vain espoir d'apporter un peu d'eau de l'Euphrate aux malheureux enfermés dans le camp de Kerbéla, revient mourant auprès d'eux, montrant les tronçons de ses bras que les ennemis ont coupés, et il s'écrie, ayant à peine conscience de lui-même, de l'état où il se trouve, du monde où il vit encore pour quelques instants :

— Viens, mon frère, recevoir dans tes bras mon cadavre ensanglanté.

Houssein. — Mort et malheur ! Où es-tu? Fais-toi entendre et que je tombe victime, au timbre de cette voix chérie... Ah ! te voilà enfin. Le sang ruisselle à grosses gouttes de tes cheveux en désordre. Élève la voix, parle, mon frère, parle, lumière de mes yeux, modèle des braves, objet d'amour de toute notre famille, mon frère, mon Abbas !

Abbas. — Qui es-tu ? Tu sens l'odeur de mon frère. La douceur d'âme de Houssein emmielle tes paroles. L'ivresse de l'amour du martyre m'a ravi hors de moi-même ; ma perception ne sait plus comprendre autre chose que les promesses divines que le destin me répète tout bas à l'oreille.

Houssein. — Qu'es-tu donc devenu, pour avoir oublié ton frère ? Quelle extase absorbe tes facultés ? Regarde, c'est moi, ton Houssein, dont le dos plie et se brise sous le poids de l'affliction que ton état m'inspire. Mes entrailles brûlent du feu de tes blessures.

Abbas. — Dieu merci, je n'ai jamais été avare de l'âme quand il s'agissait de secourir quelqu'un. Je ne me suis jamais ménagé pour prouver mon dévouement à notre sainte cause. Aussi, c'est au nom de Dieu que l'oiseau de mon existence saigne à présent, percé par le glaive de haine. Mon cœur est plein de douce joie, car je n'ai pas été chiche de mon âme.

Houssein. — Oiseau des bosquets du paradis, que chantes-tu? Le fer d'un jérid a brisé tes ailes : qu'as-tu, cher convive assis au banquet de nos malheurs, buvant de l'eau d'immortalité dans la coupe pleine de ton sang, qu'as-tu ?

Abbas. — Quelle extase! Je viens de boire à la coupe du martyre : quelles délices! J'ai cueilli une rose fraîche dans le jardin de l'obéissance : quelle fleur! L'échanson de Kouser me présente un calice. Je m'abreuve du nectar dans le cristal du bonheur : quel breuvage! J'entends une mélodie inouïe aux oreilles des mortels : quelle musique! Toutes les promesses divines annoncées aux hommes vont s'accomplir: quelle réalité!

Houssein. — Ah! mon frère, par l'âme du martyre de l'injustice, tu comparaîtras devant notre grand père avec le visage rayonnant de blancheur des innocents. Dessille tes yeux et reviens à toi. Aurais-tu quelque testament à nous léguer? Dicte-le, car mes yeux versent des pleurs de sang.

Abbas. — Voici ma dernière volonté, ô Imâm des peuples. Ne me conduis pas vivant dans la tente du harem. J'aurais honte de regarder en face Sékina. J'en souffre beaucoup, tu le sais, ô conducteur du chemin du salut. Je lui ai promis de lui rapporter de l'eau de l'Euphrate, pour désaltérer ses lèvres desséchées. Arrivé devant la tente, Sékina viendrait me demander: Eh bien, mon eau, où est-elle? (Montrant les tronçons de ses bras :) Regarde toi-même, mon frère : je n'ai point d'eau; je ne saurais que répondre à ta petite malheureuse enfant. Mais il est temps, je m'en vais rejoindre l'envoyé de Dieu, et je dis : je confesse qu'il n'y a pas de Dieu autre qu'Allah! » (Il expire.)

Sans doute, le théâtre persan n'a pas dit son dernier mot : bien des modifications pourront y être apportées, bien des perfectionnements introduits. Il ne s'en présente pas moins à nous comme une œuvre du plus haut intérêt, et dont l'importance dépasse le champ de la littérature.

La Perse, prise aujourd'hui entre les feux croisés de la Russie et de l'Angleterre, offre à nos yeux l'un des états d'amoindrissement et d'abaissement les plus bas qu'on puisse signaler dans le cours de sa longue histoire. Se relèvera-t-elle de cette situation précaire? Je l'ignore. Mais, si elle parvient

à reconquérir dans le monde un rang digne de son passé, je ne serais pas surpris qu'elle le dût à la rénovation de sa littérature par le drame, et à la revivification de sa religion par le Bâbysme. Après tout, ce ne serait pas la première fois qu'une révolution religieuse et littéraire entraînerait une réforme sociale et politique.

Édouard Montet.

VRITRA ET NAMOUTCHI

dans le Mahâbhârata.

I. — *Les adversaires d'Indra.*

Indra, le chef des dieux de l'atmosphère, le Jupiter-Tonnant des Aryens, a surmonté un grand nombre d'adversaires. Mais il y a lieu de croire que la longue nomenclature des ennemis terrassés par sa vigueur présente plus de dénominations que d'individualités distinctes, et que le même personnage se cache souvent sous plusieurs désignations différentes. Cependant, si des noms divers sont parfois donnés à un seul adversaire d'Indra, il peut arriver aussi, et probablement par l'effet de la même cause, que plusieurs ennemis de ce dieu soient confondus sous un nom identique. C'est sur une particularité de ce dernier genre que nous désirons appeler ici l'attention.

La confusion dont il s'agit se trouve dans le Mahâbhârata. C'est dans ce poème célèbre et unique que nous puisons les éléments du présent travail. Les emprunts faits à d'autres ouvrages postérieurs ou antérieurs n'auront pour objet que de nous aider à expliquer les difficultés et les contradictions du texte épique.

Le Mahâbhârata célèbre dans Indra le vainqueur de Vritra, le vainqueur de Namoutchi, le vainqueur de Çambara, le

vainqueur de Bala. Ces quatre noms se rencontrent très souvent ; mais ils sont à peu près les seuls que la grande épopée indienne semble connaître ou du moins citer de préférence pour faire ressortir l'héroïsme d'Indra. Nous croyons aussi avoir remarqué que la fréquence proportionnelle de la mention de ces quatre noms correspond à l'ordre dans lequel nous les avons énumérés.

J'aurais bien aimé lire dans le Mahâbhârata quelques détails sur la lutte d'Indra avec Çambara et Bala. Je n'ai pas eu cette satisfaction. Je n'ose pas avancer que le récit des victoires remportées sur ces deux adversaires ne s'y trouve pas ; je puis seulement dire que je ne l'ai pas rencontré. Les passages où Indra est appelé vainqueur de Çambara, vainqueur de Bala, ne nous apprennent rien sur les incidents de la lutte.

Il n'existe, à ma connaissance, dans le Mahâbhârata, que deux récits des combats d'Indra, l'un, le plus bref, doit s'appliquer à sa lutte contre Vritra, l'autre, plus développé, doit concerner sa lutte contre Namoutchi : seulement, dans l'un comme dans l'autre, l'ennemi terrassé ne porte pas d'autre nom que celui de Vritra, de sorte que l'on croit avoir deux récits de la défaite de Vritra, entre lesquels, il y a, à la vérité, plusieurs traits communs, mais qui, à considérer la manière dont le vaincu périt, sont absolument inconciliables, et portent ainsi la trace d'une évidente et indéniable confusion. C'est cette confusion que nous allons mettre en lumière, sans nous vanter de pouvoir l'expliquer entièrement.

II. — *Premier récit du Mahâbhârata. Lutte contre Vritra.*

Le premier récit d'une lutte d'Indra se trouve dans le Vana-Parva (du çloka 8691 au çloka 8729[1]. En voici le résumé :

1) Traduction de Fauche, vol. III, p. 458-62.

Les Dânavas appelés Kâlakeyas, commandés par Vritra, opprimaient les dieux ou Dévas dirigés par Indra. Désespérant de la victoire et même du salut, les dieux vont trouver Brahmâ qui leur ordonne de se rendre auprès du Richi Dadhîtcha et de lui demander ses os pour en fabriquer un foudre qui terrassera les Dânavas. L'ordre est exécuté ; les dieux vont trouver le Richi qui, avec la plus aimable obligeance, ou, si l'on veut, avec le plus héroïque dévoûment, sans même attendre que la demande soit formulée, abandonne immédiatement la vie et livre ses os à l'armée des dieux. Tvachtri s'empresse d'en façonner un foudre dont il arme la main d'Indra ; et la lutte recommence.

Au bout d'une heure de combat, les dieux étaient en pleine déroute ; Vritra et les Dânavas triomphaient. Le moyen suggéré par le grand dieu Brahmâ s'était trouvé inefficace.

Devons-nous ajouter que Tvachtri s'était montré mauvais forgeron ou perfide auxiliaire? Nous ne le ferions qu'avec réserve ; car l'insuccès des Dévas, comme on va le voir, semble devoir être attribué plutôt à la lâcheté d'Indra qu'à la faiblesse de l'arme mise entre ses mains.

La situation était des plus critiques. Indra, tremblant, désespéré, va trouver Nârâyana, autrement dit Vichnou, et implore son secours ; Vichnou promet de mettre sa force dans Indra. Cette manœuvre n'échappe pas à Vritra qui pousse un cri terrible. Indra, épouvanté, lance sa foudre et tue Vritra. Mais telle était sa frayeur, que, sans même s'apercevoir que son arme avait quitté sa main, sans attendre l'effet du coup porté par lui d'une façon presque inconsciente, il s'enfuit tremblant et va s'enfoncer dans les eaux d'un lac où il se cache si bien que de longtemps on n'entend plus parler de lui.

Je ne dis rien de ce qui suivit la mort de Vritra ; la joie des Dévas, le massacre des Dânavas et leur fuite sous les eaux de la mer. Ces épisodes, qui m'entraîneraient trop loin, ne sont pas de mon sujet.

On aura remarqué le trait dominant de ce récit. Il s'agit

d'une lutte générale des bons génies contre les mauvais. Le chef des bons génies l'emporte, grâce au secours de Vichnou, sans qui tout était perdu; c'est en tremblant que le vainqueur accomplit son exploit. L'honneur est entièrement pour Vichnou, l'auxiliaire invisible et présent. Notons, parmi les circonstances accessoires, l'intervention de Brahmâ présentée d'une manière qui met surtout en relief l'effacement de ce dieu; celle de Tvachtri, dans laquelle on peut surprendre la trace ou l'origine d'une mésintelligence entre Indra et lui, mésintelligence qui, dans d'autres récits, passe à l'état d'hostilité déclarée. C'est Brahmâ qui a conseillé l'emploi des os de Dadhîtcha; c'est Tvachtri qui en fait un foudre. La nature spéciale de cet engin dont Indra s'est servi contre son adversaire est un des traits essentiels de notre récit; car, bien que le foudre dont les os du Richi avaient fourni la matière ne soit devenu efficace que par l'intervention de Vichnou, il n'en reste pas moins l'arme spéciale qui a donné la mort à Vritra. Vritra a été tué au moyen des os de Dadhîtcha.

III. — *Deuxième récit du Mahâbhârata. Lutte contre Vritra (Namoutchi).*

Je passe maintenant au deuxième récit qui se trouve beaucoup plus loin dans le poème (Udyoga-Parva, du çloka 239 au 346[1]).

Tvachtri, qui n'est plus le forgeron plus ou moins habile ou bienveillant du récit précédent, mais qui est l'ennemi d'Indra, avait créé un monstre à trois têtes, dont la première récitait le Véda, la deuxième s'abreuvait de soma, la troisième buvait l'espace. Viçvaroûpa à trois têtes[2] (tel est le nom qu'on lui

1) Traduction de Fauche, vol. V, p. 369-80.

2) Le Mahâbhârata l'appelle une seule fois Viçvaroûpa, et toutes les autres fois Triçiras (Trois-Têtes), comme si c'était un nom propre.

donne) était compté parmi les brâhmanes. On sait que les mortifications peuvent faire parvenir à la divinité ; et un homme ou un être quelconque ne pouvait atteindre à une grande supériorité intellectuelle et morale, sans exciter l'inquiétude d'Indra. C'est ce qui arriva pour le fils de Tvachtri. Indra, craignant d'être supplanté par ce monstre à trois têtes d'une si éminente vertu, le frappa de son foudre et le tua. Mais les trois têtes semblaient toujours vivantes. Indra recourut aux bons offices d'un charpentier qui, se laissant persuader non sans peine, les trancha toutes les trois avec sa hache. Divers oiseaux s'échappèrent aussitôt des bouches des têtes coupées. Indra crut avoir paré à un grand danger et fut rempli de joie ; mais sa victime était un saint brâhmane. Il avait commis un brahmanicide.

On se figure dans quel état la fin du monstre à trois têtes avait dû mettre Tvachtri. Par la puissance de ses mortifications, ce père, altéré de vengeance, fit sortir du feu du sacrifice un nouveau monstre, Vritra, qu'il chargea de venger Trois-Têtes. Vritra ne perdit pas de temps pour attaquer Indra. Le combat fut terrible. Un instant Indra se trouva pris entre les mâchoires de son redoutable adversaire : les dieux furent épouvantés. Ils eurent alors l'heureuse inspiration de créer le bâillement. Vritra se mit à bâiller ; et Indra, amincissant son corps, réussit à échapper à la dent du monstre. Il recommença bravement le combat ; mais l'adversaire était trop fort. La victoire était impossible. L'armée des dieux pliait ; l'empire du monde allait appartenir à Vritra.

Tous les dieux réunis vont trouver Vichnou et implorent son appui. Vichnou promet d'entrer sans être vu dans le foudre d'Indra, mais donne en même temps le conseil de ne pas combattre à force ouverte et de recourir à la ruse.

Le conseil fut suivi : des pourparlers furent engagés avec Vritra ; et un accord intervint entre les deux adversaires, aux termes duquel Indra prit l'engagement de n'attaquer ni le jour ni la nuit, ni avec le sec ni avec l'humide, ni avec la pierre, le bois, ou une arme quelconque, ni avec une formule

magique. La paix était faite ; mais Indra n'était pas tranquille.

Un jour, ou, pour mieux dire, à une heure crépusculaire, entre chien et loup, Vritra se trouvait sur le bord de la mer. Une montagne d'écume se lève sur les eaux ; ce n'était pas le sec, ce n'était pas non plus l'humide ; ce n'était ni du bois, ni de la pierre, ni une arme, ni une parole magique : on n'était pas dans le jour, on n'était pas dans la nuit. Indra prend cette écume et la lance sur Vritra qui meurt foudroyé. Vichnou était entré, sans se laisser apercevoir, dans cette écume et en avait fait un engin meurtrier.

Indra avait eu beau observer la lettre du traité conclu avec Vritra; son acte était une fourberie, une trahison. Chargé d'un double crime, d'un brahmanicide et d'un parjure, il s'enfuit aussitôt après la mort de Vritra et va se blottir au fond d'un lac où il reste caché mille années durant.

Les différences qui existent entre ce récit et le précédent ne sont pas moins frappantes que les ressemblances. Remarquons d'abord que ce second récit est double ; il se compose : 1° de la mort de Triçiras ; 2° de la mort de Vritra. A la rigueur, j'aurais pu supprimer la première moitié ; mais elle est si étroitement unie à la deuxième qu'il ne semble guère possible de les disjoindre. D'ailleurs, quoique le premier récit ne dise rien sur l'origine de Vritra, et que l'histoire de Triçiras soit l'explication de cette origine, il y a un lien entre les deux récits même pour cette partie qui semble exclusivement appartenir au second. Ce qui constitue ce lien, c'est Tvachtri ; Tvachtri qui, dans le premier récit est l'auxiliaire d'Indra, auxiliaire peut-être malhabile ou mal disposé, et, dans le deuxième, son ennemi déclaré. Tout le caractère de chacun des deux récits se trouve même altéré par cette opposition. Le premier repose sur la lutte des Dévas et des Dânavas qui se concentre dans celle de leurs chefs ; le deuxième ne repose que sur l'inimitié personnelle de Tvachtri et d'Indra qui, au fond, se disputent l'empire du ciel. Ce deuxième récit apparaît donc comme une modification, une

dégradation du premier ; et ce caractère d'abaissement se reconnaît encore à d'autres traits. Le premier récit ne met en jeu que la force, les sentiments héroïques et belliqueux. Après s'être bravement battu, Indra a peur ; mais la bravoure et la force de Vichnou suppléent à la couardise et à la faiblesse d'Indra. Dans le deuxième récit, la victoire est le prix de la ruse ; et ce n'est pas seulement Indra qui trompe son ennemi : Vichnou lui-même est compromis dans cette mauvaise action. Car, dans un récit comme dans l'autre, la victoire n'est obtenue qu'avec son concours. L'héroïsme dans le premier récit, la perfidie dans le deuxième, triomphe avec lui et par lui. La glorification de Vichnou faisant d'Indra son instrument est en somme le trait dominant des deux récits qui nous le montrent, le premier, s'incarnant dans Indra, le deuxième, s'introduisant dans un objet matériel. A bien des égards, le deuxième récit semble n'être qu'une répétition du premier, complété, mais en même temps, altéré et dégradé.

Toutefois, il est un trait qui nous oblige à voir dans le deuxième un récit original, distinct, qu'on aura cherché à identifier le plus possible avec le premier, mais qui primitivement devait en différer totalement : c'est la nature de l'engin qui a servi à tuer le monstre. On ne peut pas dire que Vritra a été tué avec les os de Dadhîtcha et avec l'écume de la mer. Il faut choisir entre ces deux armes : leur emploi simultané est impossible, et leur emploi successif n'est admissible que si Vritra avait reparu dans le monde après sa mort et péri deux fois. Mais, quoiqu'il ne coûte guère aux Indiens de faire revenir leurs héros à l'existence, on ne nous dit rien de pareil sur Vritra. Force nous est donc d'admettre que le personnage tué avec l'écume de la mer n'est pas le personnage tué avec les os de Dadhîtcha.

Nous savons que c'est Namoutchi qui a été tué avec l'écume. Le Mahâbhârata lui-même nous fournit le moyen de constater l'étrange confusion qui caractérise son second récit

de la défaite de Vritra. Le çloka 1957 du Sabhâ-Parva[1] dit en effet : « Après avoir conclu un accord, portant qu'il n'y aurait pas d'offense, Çakra (Indra) a coupé la tête de Namoutchi. Sa conduite est estimée celle qu'on doit toujours tenir envers un ennemi. » Il ne faut pas s'étonner de cet éloge de la fourberie d'Indra. Il est mis dans la bouche du méchant Douryodhana, l'aîné des fils de Dhritarâchtra, le persécuteur acharné des cinq vertueux fils de Pandou. Il est tout simple que Douryodhana invoque la perfidie d'un dieu pour justifier la sienne propre. L'intérêt de ce çloka pour nous est dans cet accord excluant toute offense, au mépris duquel Indra tua Namoutchi. Ces simples mots ne sont-ils pas une allusion transparente aux faits racontés dans notre deuxième récit? Il est vrai que ce deuxième récit ne dit pas que la tête du monstre ait été coupée ; mais ce n'est là qu'un détail secondaire. Nous pouvons donc, nous appuyant sur cette violation de la foi jurée dont Namoutchi a été victime selon le çloka 1957 du Sabhâ-Parva, affirmer que Namoutchi est le véritable héros du deuxième récit du Mahâbhârata, et que, par une erreur étrange, inexpliquée et peut-être inexplicable, le nom de Vritra y a été substitué à celui de Namoutchi.

Suffit-il donc d'écrire Namoutchi au lieu de Vritra dans le second de nos récits pour considérer toutes les difficultés comme levées? Je ne le pense pas, et l'on sera sans doute du même avis quand on aura lu le résumé du récit de la défaite de Vritra dans le Bhâgavata-Pourâna.

IV. — *Récit du Bhâgavata-Pourâna. Lutte contre Vritra.*

Voici comment notre épisode y est présenté[2] :

Viçvaroûpa, un des fils de Tvachtri, occupait une place importante parmi les Dévas. Il avait trois têtes : une pour

1) Traduction de Fauche, vol. II, p. 523.
2) Traduction d'Eugène Burnouf, vol. III, p. 577-639.

boire le soma, une pour s'abreuver de liqueurs, la troisième pour manger le riz. Les Dévas étant venus le trouver, par le conseil de Brahmâ, pour obtenir son assistance dans leur lutte inégale contre les Asouras, il leur donna un charme, la cuirasse de Vichnou.

Malheureusement, la mère de Viçvaroûpa était fille d'un Daitya. Trop soucieux de ses ancêtres maternels, Viçvaroûpa leur donna une part dans le sacrifice. Ce fut l'origine de sa querelle avec Indra. Indigné de cette faveur accordée à ses ennemis jurés, Indra trancha les trois têtes de Viçvaroûpa. Chacune de ces têtes devint un oiseau en tombant du tronc et s'envola.

Tvachtri, furieux du meurtre de son fils, résolut de lui susciter un vengeur. Il fit un sacrifice duquel jaillit Vritra, qui, sans retard, attaque Indra et les dieux. Ceux-ci, se sentant incapables de résister, vont trouver Vichnou ; il leur donne le conseil de demander à Dadhîtcha ses membres, afin d'en fabriquer un foudre qui tranchera la tête de Vritra. Le conseil est suivi ; le Dadhîtcha du Bhâgavata-Pourâna se montre d'aussi bonne composition que celui du Mahâbhârata. Immédiatement, il s'unit à Brahmâ et abandonne ses membres, qu'il livre aux Dévas. Notons ici que c'est déjà par lui que la cuirasse de Vichnou était venue au pouvoir des Dévas ; car c'est de lui que la tenait Tvachtri, qui l'avait transmise à Viçvaroûpa.

Viçvakarmâ fabrique un foudre avec les os de Dadhîtcha ; armé de ce nouvel engin, Indra recommence l'attaque. Il est inutile de rappeler les péripéties de cette lutte colossale, racontée avec un luxe d'extravagances que le Mahâbhârata ne connaît pas. Il nous suffira de dire que Vritra finit par avaler Indra avec son éléphant. Mais Indra fend avec son foudre le ventre de l'ennemi qui l'a englouti et lui tranche la tête. Ce grand triomphe n'étouffe pas le remords que lui fait éprouver le meurtre du brâhmane Viçvaroûpa ; il va se plonger dans le lac Mânasa et y reste caché pendant mille ans.

Ce récit combine, comme on le voit, les deux récits du

Mahâbhârata. Il adapte au premier de ces récits le préambule du second. Comme le deuxième, il rattache l'origine de la querelle entre Vritra et Indra à un dissentiment entre Tvachtri et Indra. En ce qui touche les détails de la mort du monstre, il les emprunte au premier récit, c'est-à-dire que, pour lui, l'engin meurtrier est le foudre formé avec les os de Dadhîtcha ; il ne sait rien de l'écume de la mer, ni de la convention conclue entre Indra et son ennemi. L'adversaire d'Indra, décrit dans le Bhâgavata-Pourâna, est donc bien le héros du premier récit du Mahâbhârata, c'est-à-dire Vritra, d'où il suit que le héros du deuxième n'est pas Vritra et doit être Namoutchi. Notons cependant, dans le Pourâna, un trait qui se rapproche d'un détail du deuxième récit épique : Indra avalé par Vritra (je laisse de côté l'éléphant) rappelle Indra saisi par les dents du monstre, que le Mahâbhârata appelle Vritra, mais qui est Namoutchi, et parvenant à échapper. Toute la différence est que, dans le Mahâbhârata Indra court le risque d'être dévoré par son adversaire, tandis que, dans le Bhâgavata-Pourâna, il l'est effectivement. Y a-t-il une connexion entre ces deux traits spéciaux ? Ou est-ce une simple rencontre? S'il y a emprunt, à quel combat appartient en propre ce détail de voracité? A la lutte contre Vritra, ou à la lutte contre Namoutchi ? A la première probablement ; mais je ne saurais l'affirmer. La question n'est sans doute pas d'un grand intérêt ; mais nous avons cru devoir insister sur ce trait, qui montre la pénétration mutuelle de ces deux épisodes de l'histoire d'Indra.

Autre détail qui a son importance. Dans le Bhâgavata-Pourâna, Indra coupe la tête de Vritra ; dans aucun des récits du Mahâbhârata il ne coupe la tête de son adversaire ; seulement le çloka isolé, cité plus haut, mentionne la décollation de Namoutchi. Le Bhâgavata-Pourâna aurait-il donc transporté dans le récit de la mort de Vritra un trait qui appartient à la mort de Namoutchi ? Je ne sais. Mais pourquoi le Mahâbhârata ne parle-t-il dans aucun de ses récits de tête coupée ? Son silence sur ce point est assez caractéris-

tique. Dans l'un et dans l'autre récit du Mahâbhârata, ce n'est pas en décapitant son adversaire qu'Indra le tue, c'est en le frappant avec un projectile ; il se sert d'une arme de trait, non d'un instrument tranchant. Dira-t-on que le foudre d'Indra avait un tranchant? Le texte du Bhâgavata-Pourâna permettrait de le soutenir ; mais, dans le Mahâbhârata, la section de la tête ne semble pouvoir être qu'un acte postérieur à celui qui a donné la mort. Or, aucun des deux récits n'admet cette opération qui suppose un vainqueur savourant son triomphe. Dans le premier récit, Indra est si épouvanté, dans le second, il est si honteux de sa mauvaise foi que, le coup mortel une fois donné de loin, il ne songe qu'à fuir et à se cacher. Les deux récits ne nous donnent aucun moyen de trancher la question, et nous restons indécis entre le Bhâgavata-Pourâna et un çloka du Mahâbhârata nous disant, le premier, qu'Indra a décapité Vritra, le second, qu'il a décapité Namoutchi. On pourrait admettre que chacun d'eux a eu la tête tranchée.

Je ne saurais insister sur tous les points dignes de remarque : l'opposition du Viçvaroûpa, gourmand et matériel du Pourâna avec le Viçvaroûpa contemplatif et spirituel du Mahâbhârata ; — le dédoublement de Tvachtri et de Viçvakarmâ ; — l'intervention de Brahmâ, plus insignifiante encore que dans le Mahâbhârata ; — celle de Vichnou, qui joue le rôle donné à Brahmâ dans le poème épique, dont la cuirasse se trouve insuffisante, et qui, s'il ne s'associe pas comme dans la grande épopée classique, à une insigne tromperie, est du moins obligé d'intervenir directement par ses conseils, comme si son armure avait été sans force, donnée assez singulière dans un poème consacré à sa glorification.

Mais il est un point qui, après qu'on a lu le Mahâbhârata et le Pourâna, reste obscur. L'un et l'autre nous représentent Vritra comme né du sacrifice de Tvachtri. Seulement, le Vritra du Mahâbhârata est Namoutchi. Qui donc Tvachtri a-t-il suscité pour la vengeance de son fils ? Vritra ou Namoutchi ? Entre ces deux autorités, le poème épique et le

Pourâna, il est bien difficile de se prononcer. D'une manière générale, le Mahâbhârata semble inspirer plus de confiance ; mais, dans le cas spécial qui nous occupe, la confiance est singulièrement atténuée par l'étrange confusion faite entre Vritra et Namoutchi. Il est généralement admis que c'est Vritra qui a été créé par Tvachtri. Cependant, il me paraît à propos de citer un texte, et je traduirai le récit du Mârkandeya-Pourâna sur la mort de Vritra. C'est un fragment très court, une mention plutôt qu'un récit.

V. — *Récit de la mort de Vritra dans le Mârkandeya-Pourâna.*

1. Le fils de Tvachtri ayant été tué jadis par la splendeur d'Indra, Indra, coupable du meurtre d'un brâhmane, fut dans une extrême détresse. 2. Il entreprit d'en faire l'expiation en se dépouillant de sa splendeur de Çakra. Ainsi, Çakra se trouva sans éclat, son éclat ayant disparu dans l'expiation. 3. Cependant, à la nouvelle de la mort de son fils, Tvachtri fut en colère, ce Pradjâpati ; il arracha une de ses tresses et prononça cette parole : 4. Qu'aujourd'hui les trois mondes avec les dieux voient mon héroïsme ; qu'il le voie aussi ce brahmanicide aux mauvaises pensées, Pâkaçâsana (Indra) ; 5. Lui par qui mon fils qui se plaisait dans l'accomplissement de ses devoirs, a été abattu. A ces mots, les yeux rouges de colère, il sacrifia la tresse dans le feu. 6. Alors apparut Vritra, le grand Asoura, avec une guirlande de flammes, un corps immense, des dents gigantesques, semblable à un amas de collyre (?) fendu ; 7. Ennemi d'Indra, incommensurable, accru de la splendeur de Tvachtri. Chaque jour, il grandissait de la longueur d'une portée de flèche, et sa force était immense. 8. Voyant que ce grand Asoura était né pour le tuer, Çakra envoya sept Richis, désirant la paix ; car la crainte le tourmentait. 9. Ils firent un accord entre lui et Vritra, et imposèrent les conditions, ces Richis aux disposi-

tions affectueuses, qui se complaisent dans le bien de tous les êtres. 18. Mais Çakra transgressa les clauses du contrat; il tua Vritra. Le meurtre de Vritra pesant sur lui, sa force fut brisée [1]....

La tradition est donc bien que c'est Vritra qui fut suscité par Tvachtri pour la vengeance de Viçvaroûpa. Ainsi, le Mahâbhârata a exactement raconté dans son second récit l'origine de Vritra; seulement, il y a attaché le récit de la lutte avec Namoutchi, constamment désigné sous le nom de Vritra. J'ai déjà dit que je ne me flattais pas d'expliquer complètement cette étrange confusion. Je voudrais cependant essayer d'en rendre compte autant qu'il est possible, en remontant aux sources des récits étudiés ci-dessus. Il faut pour cela s'adresser aux Védas.

VI. — *Vritra et Namoutchi dans les Védas.*

Je n'ai pas la prétention de faire un exposé complet des traditions védiques sur Vritra et Namoutchi, ni de parcourir les phases diverses du développement de leur histoire. Je me bornerai à de courtes indications.

On sait que Vritra, « celui qui couvre, » figure le nuage obscurcissant la terre par le voile épais dont il la couvre, et la desséchant par son refus de lui livrer l'eau qu'il recèle. Les ondes sont des épouses qu'il garde pour lui seul, des vaches qu'il tient enfermées dans une caverne. Indra lutte contre lui, le frappe à la tête, le tue, et délivre les ondes captives, qui tombent sur la terre et la fécondent. Divers autres personnages, Ahi en particulier, jouent un rôle analogue, au point d'être confondus avec Vritra. Or, Namoutchi, « celui qui ne lâche pas, » est un de ces adversaires qu'Indra tue pour l'obliger à lâcher les eaux : on le représente comme un brigand, avare, doué de magie, qui se cache entre ses deux

1) Mârkandeya-Pourâna. Lecture VIIe.

épouses (ciel et terre) ; mais, il a beau armer sa troupe féminine, Indra le tue en lui écrasant la tête avec l'écume des ondes, et distribue aux hommes les vaches de ce bandit. Ces vaches, ce sont les eaux. Il est donc manifeste que, malgré des différences légères dans les qualifications et dans les détails de la lutte, Vritra et Namoutchi sont presque un seul et même personnage ; sous deux noms distincts, ils représentent le nuage orageux qui ne crève qu'après une lutte acharnée, dont le dieu de la foudre est le vainqueur.

Notons que l'on fait une distinction quant à la manière dont les deux ennemis d'Indra sont tués. Ils sont, il est vrai, frappés à la tête l'un et l'autre ; mais on spécifie que Namoutchi a la tête écrasée avec l'écume des ondes.

Il est aussi question de l'assistance qu'Indra reçut, dans le combat des autres dieux, soit de ceux de son entourage, soit de ceux d'une autre région que la sienne. Dans sa lutte contre Vritra, il fut efficacement aidé par son compagnon Vichnou, qui est de sa tribu, et aussi par Agni, qui n'en est pas. Dans sa lutte contre Namoutchi, il fut secondé par Sarasvati et les Açvins, qui, appartenant au groupe solaire, sont d'une autre région que la sienne.

La relation d'Indra avec ses ennemis a donné lieu également à diverses interprétations. Ainsi, Vritra, dit-on, avait avalé les trois Védas ou les possédait en lui-même ; c'est pour lui faire rendre gorge qu'Indra serait entré en lutte avec lui, le frappant successivement de trois coups de tonnerre, après chacun desquels le monstre restitua l'un des Védas. Nous surprenons ici cette usurpation de la divinité qui hante l'esprit des Indiens. Vritra, d'après cette explication, est presque un traître. Namoutchi en est positivement un : on le dépeint comme ayant fait d'abord partie du cortège d'Indra, qu'il aurait abandonné après s'être approprié sa vertu (*indriya*), en la buvant avec du soma et du vin. C'est pour se venger de cette perfidie qu'Indra l'aurait tué dans des circonstances analogues à celles que le Mahâbhârata décrit, à l'aube du jour, avec l'écume de la mer ; seulement, d'après la tradition

védique, Sarasvati et les Açvins avaient enduit de cette écume la foudre d'Indra.

L'histoire de l'amitié primitive d'Indra et de Namoutchi peut avoir été inventée pour excuser la perfidie d'Indra. Trahi, il aurait payé le traître de même monnaie.

S'il n'est digne de moi, le piège est digne d'eux,

dit le Mithridate de Racine. Mais cette tradition s'explique assez naturellement par la nature même des divinités dont il s'agit. Indra n'est que le dieu de la région des nuages ; les nuages qui veulent garder la pluie sont en rébellion avec leur chef, et la lutte dont le ciel d'Indra est le théâtre peut être considérée comme une guerre intestine. Il est donc naturel que certaines personnifications des nuages soient présentées avec les attributs de la trahison.

On pourrait dire que l'heure crépusculaire à laquelle Namoutchi fut frappé est un souvenir de l'alliance d'Indra avec les Açvins, qui sont les dieux du crépuscule. Mais ce serait peut-être un peu subtil. Il est certain du moins que l'auteur du second récit du Mahâbhârata n'y a guère pensé puisqu'il ne dit mot des Açvins et les remplace hardiment par Vichnou. C'est là le point capital de la question ; ce récit a été rédigé pour la plus grande gloire de Vichnou. Ce n'était pas assez que Vichnou eût facilité le triomphe d'Indra sur Vritra, il fallait encore qu'il lui fît obtenir sa victoire sur Namoutchi. L'analogie entre les deux Asouras était assez grande pour qu'on tentât de les identifier. Mais la lutte d'Indra avec chacun d'eux présentait certaines particularités distinctes. Vritra avait été tué avec un foudre qu'on a dit provenir des os[1] de Dadhîtcha, grâce au concours de Vichnou ; Namoutchi avait été tué avec l'écume des eaux, grâce au

(1) Ces fameux « os » de Dadhîtcha seraient tout simplement des « prières ». La confusion entre deux mots semblables ou entre deux sens différents d'un même mot serait l'origine de la légende des « os ».

concours des Açvins. Il a été relativement facile de remplacer les Açvins par Vichnou ; mais, on ne pouvait pas supprimer l'écume de la mer et les circonstances de la mort de Namoutchi sans supprimer du même coup une des victoires d'Indra. Je comprends la substitution de Vichnou aux Açvins de la part d'un zélé Vichnouïte ; je comprends moins bien qu'on ait fait sortir Namoutchi du sacrifice de Tvachtri, puisqu'il est admis que cette origine est celle de Vritra. Mais ce que je ne comprends pas, ce qui me semble inexplicable, et ce qui reste pour moi inexpliqué, c'est que, après avoir raconté la mort de Vritra, on raconte celle de Namoutchi accomplie dans des circonstances très différentes, en ne lui donnant pas d'autre nom que celui de Vritra.

Tvachtri, le père ou le créateur de Vritra, joue un rôle trop important pour que nous ne disions pas quelques mots de lui en terminant.

Les textes védiques le représentent comme le forgeron d'Indra : ce qu'il est dans le premier récit du Mahâbhârata. Toutefois, ces mêmes textes parlent de son différend avec Indra, différend né, à ce qu'il semble, de ce que les deux personnages se seraient disputé la priorité pour boire le soma dans la coupe fabriquée par Tvachtri. Le fils de Tvachtri aurait été tué par Indra, et Tvachtri aurait voulu faire l'offrande du soma sans le concours de son rival qui, intervenant violemment, aurait interrompu le sacrifice et bu le soma de force.

Quant au fils de Tvachtri, il est déjà question, dans le Rig-Véda, de ses trois têtes et de sa lutte avec Indra, qui les aurait coupées toutes les trois, et aurait en même temps délivré les vaches retenues par le fils de Tvachtri. Ces vaches, gardées par le fils de Tvachtri, l'assimilent à Vritra et à Namoutchi, et l'on comprend que le Mahâbhârata et, après lui, le Bhâgavata-Pourâna, aient fait de ces deux Asouras (ou au moins de l'un d'eux) des créations de Tvachtri, puisque aussi bien Tvachtri est dépeint comme le créateur par excellence. Il faut dire, d'un autre côté,

que la donnée d'après laquelle le fils de Tvachtri aurait tenu les vaches captives, s'accorde mal avec celle qui fait de lui un saint brâhmane. Il semble qu'on ait voulu attribuer à Tvachtri une double descendance : l'une sainte, l'autre impie, pour satisfaire aux deux caractères qui lui sont attribués. La filiation de Tvachtri et de Vritra est certainement une invention postérieure, mais le germe s'en trouve déjà dans le Véda.

Toutes les circonstances rapportées dans le Mahâbhârata étaient donc en germe dans les traditions antérieures. En ce qui touche Vritra et Namoutchi, le désir de glorifier Vichnou explique fort bien l'intervention de ce dieu dans la défaite de ces deux Asouras, bien que la tradition primitive ne lui fasse jouer un rôle que dans la victoire remportée sur un seul. Mais quelle qu'ait pu être, pour l'auteur du second récit du Mahâbhârata, la tentation de forcer l'assimilation des deux adversaires d'Indra, rien n'explique le singulier lapsus du même nom donné à deux personnages qui, malgré leur ressemblance bien certaine, sont toujours présentés comme correspondant à des individualités distinctes.

L. Feer.

LE CHRISTIANISME CHEZ LES ANCIENS COPTES

Le rôle qu'a joué l'Égypte dans l'établissement définitif du christianisme et dans son développement dogmatique est en général très connu, et c'est un lieu commun de l'histoire chrétienne que la part prépondérante prise par les patriarches d'Alexandrie dans les querelles de l'arianisme, du nestorianisme et de l'eutychianisme, jusqu'au moment où le défenseur attitré du christianisme en Orient tomba du ciel de sa gloire en emportant après lui la moitié des étoiles de moindre grandeur qui gravitaient autour de lui. Après cette chute éclatante, il fut de règle de croire en Occident que l'Égypte, séparée du christianisme occidental et flétrie de l'épithète de schismatique, ne pouvait que s'enfoncer plus avant dans l'abîme de son erreur : avant la séparation on lui avait libéralement prêté toutes les vertus ; après son schisme on lui prodigua tous les vices. Avait-elle donc changé du jour au lendemain parce qu'il avait plu à son patriarche Dioscore de ne pas admettre les deux natures en la personne du Verbe dans le sens qu'attachaient à cette expression le pape Léon et les évêques de son parti? Évidemment non : une semblable question, toute de subtiles distinctions et où les adversaires, unanimes au fond, ne se comprenaient ni les uns ni les autres, ne pouvait guère exercer d'influence sur une population plus occupée de ses besoins journaliers, de ses faciles plaisirs, de ses contes et de ses légendes que des dis-

cussions théologiques dans lesquelles allait sombrer l'Orient tout entier.

Cette Égypte, qu'on a tant appelée immuable et qui l'a été, en effet, jusqu'à un certain point, ne pouvait aucunement perdre son précédent aspect, parce qu'il avait plu à une majorité d'évêques, appuyés par le pouvoir impérial, de décréter qu'il fallait admettre les deux natures du Christ et d'exiler Dioscore. Il semble même que l'Égypte ne se soit guère émue d'abord des définitions du concile : à peine si, en dehors d'Alexandrie, on en connut l'existence et les décrets avant que les agents de Marcien n'eussent apporté en Égypte le symbole qu'il fallait souscrire de force ou de gré. Jusqu'alors on n'avait vu que la majesté violée du patriarche ; mais quand on eut appris qu'il fallait renier la foi de l'archevêque, cette foi dont il était l'arbitre en Égypte d'après les canons mêmes du plus fameux des conciles, celui de Nicée, resté pour l'Église d'Égypte la pierre angulaire de tout l'édifice chrétien, alors ce fut tout autre chose. Sans rien comprendre aux discussions pendantes, on crut simplement et naïvement ce que croyait le patriarche : le seul fait qu'on demandait de souscrire à une autre croyance jeta l'Égypte dans le schisme, et l'esprit d'opposition qui avait toujours été le sien se montra dans tout son jour.

Au fond que leur importaient les deux natures ? tout ce qu'en savait le peuple c'était que le patriarche d'Alexandrie n'y croyait pas, et cela suffisait. On reste confondu quand, dans les œuvres coptes, on voit l'ignorance profonde où les moines se trouvaient de cette question. Ce n'est certes pas à eux qu'on peut faire l'injure de les appeler théologiens pointilleux et raisonneurs : ils ne pointillaient guère et ne raisonnaient pas du tout. Ils continuaient d'être après le concile de Chalcédoine ce qu'ils étaient auparavant : ils n'eurent en plus que les coups et les exils, voire même les supplices mortels qu'on ne leur ménagea pas. Ils étaient depuis longtemps habitués à la courbache ou au bâton en qualité d'Égytiens ; la patrie ne leur était pas connue sur terre et la persécution

de Dioclétien les avait familiarisés avec la mort. D'ailleurs tout ce qu'ils souffraient les menait droit au ciel. Ils ne se donnèrent donc pas la peine de changer de croyance, parce que cela plaisait au pape de Rome et à l'empereur de Constantinople ; ils furent au contraire ravis d'avoir une si bonne occasion de faire de la résistance et de maudire leurs persécuteurs. Il faut avouer qu'ils n'y ont pas manqué et s'en sont donné à cœur joie.

Quand la bourrasque était passée, ils revenaient tranquillement à leur premier séjour, reprenaient leurs occupations et recommençaient à vivre comme si de rien n'était. Ceux qui parmi eux avaient appris le beau métier de scribe, si prisé de leurs ancêtres, se faisaient les vengeurs de leurs frères moins fortunés : ils taillaient leur calame, le remplissaient de bonne encre et écrivaient ces parchemins qui font encore l'admiration de notre temps. En Égypte, aussi bien dans l'Égypte pharaonique que dans l'Egypte chrétienne, qui disait scribe disait quasiment auteur : du moins les deux titres étaient identiques pour les plus habiles ; les autres se contentaient de copier l'œuvre de leurs supérieurs en génie et en imagination, mais ils la copiaient à leur manière, c'est-à-dire en l'ornant à leur goût, en brodant sur le canevas primitif. Ce que l'Égypte chrétienne a produit d'œuvres de cette sorte est prodigieux : tous les genres y sont représentés, depuis le poème épique jusqu'aux récits les plus naturalistes je pourrais dire les plus grivois si l'auteur ne cherchait pas avant tout à édifier son lecteur ou son auditeur ; mais l'édification n'en sera que plus grande si par une peinture bien nuancée, par quelque expression bien crue, il semble d'abord terrasser la nature pour faire bientôt triompher la grâce. C'était là le triomphe du littérateur copte dans les récits naturalistes. Dans les récits prestigieux ou miraculeux, son triomphe était d'imaginer les merveilles les plus incroyables, dût-il troubler l'ordre de la terre et des cieux, ou de parer les choses les plus ordinaires de la vie des couleurs les plus éclatantes et des détails les plus invraisemblables.

En cela il était bien le digne descendant des scribes de cour qui avaient imaginé les contes des *Deux frères*, du *Prince prédestiné*, de *Satni*, et les autres semblables. Ces contes féeriques étaient déjà bien vieux à l'époque chrétienne, mais ils étaient restés vivants dans l'imagination populaire : les moines qui avaient encore conservé, quelques-uns du moins[1], la connaissance des anciennes écritures de l'Égypte, les lisaient dans le texte et s'en délectaient sans doute tout autant que des vies extraordinaires des Antoine, des Macaire, des Pachôme, ou des Schnoudi. Nous n'exagérons pas ; c'est dans le mobilier funéraire d'un moine copte qu'a été trouvé le conte démotique de *Satni* ; l'auteur de la vie de Schnoudi, Visa, a visiblement en deux endroits imité des passages du conte des *Deux frères*, parallèles à son récit, et au septième siècle, trente ans seulement avant l'arrivée des Arabes et d'Amr, un évêque de Keft pouvait parfaitement lire les noms des morts enterrés dans un tombeau où il avait trouvé un rouleau de papyrus écrit en caractères démotiques[2]. Ces faits montrent bien, ce me semble, que l'antique Égypte n'avait pas encore entièrement disparu.

Je rappelais tout à l'heure cette épithète d' « immuable » en disant qu'elle était jusqu'à un certain point méritée. Il est notoire que l'Égypte acquit plus vite qu'aucun autre pays un degré de civilisation très élevé, qu'elle fut la première dans ces découvertes merveilleuses qui sont le fond de la civilisation humaine ; mais si elle y atteignit, elle ne sut pas dépasser certaines limites qui marquaient pour elle le plus haut point de la science et de l'art. De ses coutumes elle ne devait jamais se départir. Il semble qu'elle reçut un héritage

1) On voit par les faits suivants combien le texte fameux de Clément d'Alexandrie affirmant que de son temps la connaissance des hiéroglyphes était perdue, correspond peu à la réalité : d'ailleurs à l'époque de Clément on élevait encore des temples.

2) Cela explique comment certains auteurs arabes parlent de concordance entre les signes hiéroglyphiques et les lettres arabes : on avait fait des tableaux, mais la négligence des Coptes les rendit inutiles.

tout fait et qu'elle s'y tint. Si pareil fait est vrai pour les œuvres générales d'après lesquelles on juge de la grandeur et de l'avancement d'une civilisation, il l'est encore davantage pour la religion de ce pays vraiment extraordinaire. Si loin qu'on puisse remonter le cours des âges et à quelque antiquité presque fabuleuse qu'on puisse se reporter, on trouve exactement la même religion qu'aux époques historiques, pour l'Égypte, de ses douzième, dix-huitième ou vingtième dynasties. Le livre religieux le plus ancien sans contredit qui nous soit parvenu est celui qu'on a appelé *Livre des Morts*. Les textes récemment découverts et traduits par M. Maspero dans les pyramides des rois Ounas, Teti et Pepi nous montrent que la rédaction de ce livre était déjà en grande partie arrêtée à l'époque des Pyramides, c'est-à-dire de quarante à cinquante siècles avant Jésus-Christ, sinon davantage.

Ce n'est pas à dire cependant que l'étude de la religion en Égypte n'ait pas progressé et ne se soit pas épurée peu à peu dans le sens du monothéisme avant de tourner au panthéisme vers la vingtième dynastie ; mais ce ne fut là l'œuvre que des célèbres facultés de théologie dont le siège fut tantôt à Memphis, tantôt à Héliopolis, tantôt à Abydos, tantôt à Thèbes, dans les temples les plus grandioses qu'ait conçus le génie de l'homme. Le peuple ne fut jamais assez instruit pour rechercher l'idée sous les symboles qu'on offrait à ses yeux. De trop de manières il était attiré à la réalité matérielle, et le panthéon égyptien était réellement pour lui une réunion de dieux différents et non les attributs personnifiés d'un dieu myrionyme. Hathor, Neith, Isis, Selkt, Sekhet étaient réellement pour lui des divinités femelles, des déesses, et non le symbole de la puissance passive que suppose toute puissance active ; Ptah, Ra, Osiris, Set, Amon et les autres étaient autant de dieux différents et non simplement des noms qui servaient à indiquer les divers attributs d'un dieu se voilant pour se manifester à l'homme. Anthropomorphiste par nature, le peuple égyptien ne concevait Dieu que par l'homme, c'est-à-dire

qu'il lui prêtait toutes les imperfections de l'humanité et qu'il le rapprochait de sa propre personne afin de ne pas sentir trop de crainte en s'approchant des mystères redoutables de la religion. Il ne dissertait point sur l'origine de la matière et sur la descendance de l'homme : pour lui tout était sorti du Nil, car c'était le Nil qui avait formé l'Égypte et lui donnait sa fécondité annuelle. Au fond, le grand dieu de l'Égypte, c'était le Nil, *Hapi* selon la langue sacrée, et le symbole en était ce fameux taureau sacré qui a si longtemps résumé la religion égyptienne sous le nom de bœuf Apis.

Il serait vraiment étonnant après cela que tout à coup, dans l'intervalle de quelques années, presque en un jour, l'Égypte eût dit adieu à ses croyances, les eût reléguées parmi les choses auxquelles on ne pense plus et eût accepté tout d'un coup, avec enthousiasme, la croyance nouvelle qui se répandait par le monde. Quand même il en eût été ainsi de la partie éclairée de la population égyptienne, ce qui ne pouvait pas d'ailleurs avoir lieu parce que l'élément instruit était le corps sacerdotal, et que le corps sacerdotal avait tout intérêt à résister à l'envahissement des dogmes nouveaux qui le supprimaient — quand même, dis-je, il en eût été ainsi pour la partie éclairée de la population égyptienne, il serait invraisemblable que le peuple égyptien eût subi la même métamorphose religieuse. Dans les autres pays qui se convertirent peu à peu à la religion chrétienne, il y eut prédication ; aussi l'histoire ou la légende a conservé les noms des principaux apôtres qui évangélisèrent l'ancien monde. En Égypte rien de pareil : la tradition attribue sans doute à l'évangéliste saint Marc la première prédication du christianisme en Égypte ; mais c'est tout. Le silence se fait ensuite, la communauté chrétienne d'Alexandrie se soutient tant bien que mal, se gouverne elle-même, enregistre ses patriarches plus ou moins authentiques, lorsque tout à coup, au milieu du second siècle, apparait Clément d'Alexandrie qui tient à la fois école de phisophie platonicienne et de christianisme.

Cependant il faut le dire, c'est là un fait isolé. D'ailleurs

Alexandrie ne faisait pas partie de l'Égypte aux yeux des véritables Égyptiens : c'était une ville étrangère fondée par un conquérant étranger sur la vieille terre sacrée de Khem. Longtemps encore les Coptes, c'est-à-dire les Égyptiens chrétiens, devaient dire : « sortir d'Égypte pour se rendre à Alexandrie. » Aussi la ville où fut tout d'abord prêché le christianisme en Égypte devait être un empêchement à sa rapide diffusion dans la vallée du Nil. C'est pourquoi jusqu'à Dioclétien, les chrétiens furent peu nombreux en Égypte : à peine si l'on signale quelques martyrs sous l'empereur Décius. Au contraire, vienne le règne de Dioclétien et tout changera de face, l'Égypte entière se convertira, et ses enfants s'offriront au martyre en criant : « Je suis chrétien en toute sincérité ».

Ce fait extraordinaire fut, ce me semble, plus politique que religieux. Dioclétien avait réduit l'Égypte rebelle ; on lui fit de l'opposition systématique par tempérament. Les chrétiens étaient, croyait-on, les ennemis de l'empereur ; on se fit chrétien pour devenir ennemi de l'empereur, se moquer de ses dieux, insulter sa personne. L'exemple des premiers martyrs fut le signal attendu : l'Égypte se convertit en masse et l'histoire de cette horrible persécution mentionne des villages entiers où tous les habitants eurent la tête tranchée. Quand la persécution prit fin à l'avènement de Constantin, l'Égypte tout entière était chrétienne, à l'exception des riches Grecs qui avaient en main les magistratures et les possessions territoriales. Pour réduire cette classe des riches et celle des prêtres, il fallut de longs combats, plus d'un siècle et demi de luttes, et à la veille du schisme religieux qui date du concile de Chalcédoine, il y avait encore en Égypte des prêtres et des temples d'idoles à brûler.

Il est facile de concevoir qu'une transition aussi brusque d'une religion à l'autre n'ait pas laissé de traces dogmatiques bien profondes dans les classes populaires du peuple égyptien. La conversion de ce peuple au christianisme, comme sans doute en d'autres pays après l'avènement et le

triomphe de Constantin, fut une affaire d'engouement ; on n'en continua pas moins à conserver les idées religieuses précédentes sous une étiquette nouvelle. Les autres contrées orientales de l'empire romain plus ou moins adonnées au polythéisme, sans presque jamais avoir connu le monothéisme, n'ayant jamais eu au même degré que l'Égypte le culte du passé dont elles se souvenaient à peine, devaient plus facilement se faire aux nouveaux dogmes dont elles ne purent cependant ni comprendre, ni adopter le développement, puisqu'elles finirent toutes par s'en séparer. L'Égypte arriva plus tôt au même but, ou même elle y était déjà virtuellement rendue dès son accession au christianisme qui n'avait guère été qu'une illusion.

C'est à prouver cette manière de voir que je consacrerai cette étude relativement facile. Grâce à l'amour que l'Égypte a toujours éprouvée pour l'écriture, amour qui n'a nullement disparu avec les Pharaons et l'abandon des hiéroglyphes, nous possédons, comme legs du peuple copte à la postérité, un nombre considérable d'œuvres égypto-chrétiennes, formant une littérature complètement à part au milieu des autres littératures, car elle porte profondément gravé le cachet de la civilisation égyptienne. Cette littérature est l'œuvre des moines d'Égypte, de ces moines si longtemps admirés, encore maintenant populaires et qui, il faut le dire, n'ont pas toujours mérité l'admiration qu'on leur a vouée. L'immense majorité de ces moines était sortie du peuple, de ces familles de fellahs qui cultivent encore le sol égyptien qu'ils ne possèdent plus, ou des familles à modeste aisance qui vivaient de leur petit commerce ou de leur petite fortune. Très peu de moines étaient de familles sortant de l'ordinaire : on en cite un certain nombre dans les *Vies des Pères*; mais il ne faut pas oublier que ces *Pères* dont les vies sont venues jusqu'à nous ou même ceux dont les vies ont été écrites, sont relativement très peu nombreux, tandis que les moines, cénobites ou anachorètes, s'étaient multipliés d'une manière presque fabuleuse, puisqu'il

n'y en avait pas moins de sept mille dans le seul ordre de Pachôme.

Nous sommes donc assuré, en interrogeant ces œuvres des moines, de trouver quelles étaient leurs idées religieuses et, par conséquent, quelles étaient celles du peuple des rangs duquel ils étaient sortis. C'est ce que nous allons faire en partageant notre examen en un certain nombre de points sur lesquels se fonde l'édifice de toute religion : l'existence et la nature de Dieu, la croyance à une révélation, la croyance au surnaturel et la destinée de l'homme. Les autres points d'un ordre secondaire rentreront d'eux-mêmes dans ce cadre. La lumière sortira du simple exposé de ces croyances et de leur comparaison avec les idées de l'ancienne Égypte, et point ne sera besoin d'autres arguments.

I

C'est l'un des problèmes les plus difficiles de la psychologie et de la théodicée de savoir si l'homme est descendu des hauteurs du monothéisme jusqu'aux expressions les plus grossières du sentiment religieux, ou si, au contraire, du fétichisme et du polythéisme le plus grossier il s'est élevé jusqu'au monothéisme. L'étude de la religion primitive des Égyptiens telle qu'elle nous apparaît dans les textes religieux recueillis dans les pyramides de Saqqarah et dans les *mastabas* du plus ancien Empire, semble bien montrer que la conception que les Égyptiens, même les plus savants de cette époque reculée, se faisaient de la divinité, était bien inférieure à celle qui était enseignée dans les écoles de théologie de la dix-huitième et de la dix-neuvième dynasties, à l'époque où le futur libérateur d'Israël étudiait encore la science du monothéisme près des prêtres égyptiens.

Des nombreux textes qui nous sont parvenus de cette antiquité si reculée, il est évident que nous n'avons rien gagné depuis dans l'étude des perfections divines ; la philo-

sophie spiritualiste actuelle ne fait guère que répéter en un moins beau langage ce que Platon avait dit dans le langage le plus merveilleux qui ait été au service d'un homme. Platon, consciemment ou inconsciemment, n'avait fait que s'imprégner des idées qui avaient eu cours en Égypte longtemps avant lui et que les prêtres avaient plus ou moins conservées de son temps encore au fond des temples. Jamais on n'enseigna en termes plus exprès l'unité, l'infinité, l'omniscience, la toute-puissance, l'ubiquité de Dieu, que ne le firent les prêtres Égyptiens. Il suffit d'être tant soit peu au courant des œuvres de ces prêtres pour ne pouvoir un seul instant douter de leur parfaite philosophie : quelques citations le prouveront à ceux de mes lecteurs qui n'ont pas eu l'occasion de lire ces textes vraiment étonnants, si l'on se reporte à l'époque à laquelle ils ont été écrits. « Tout ce qui vit a été fait par Dieu lui-même, lit-on dans un hymne ; il a fait les êtres et les choses ; il est le formateur de ce qui a été formé, mais lui n'a pas été formé. Il est le créateur du ciel et de la terre. Il est l'auteur de ce qui a été formé ; quant à ce qui n'est pas, il en cache la retraite. Dieu est adoré en son nom d'*éternel fournisseur d'âmes* aux formes. Maître de l'infinie durée du temps, auteur de l'éternité, il traverse des millions d'années dans son existence. Il est le maître de l'éternité sans bornes. On ne l'appréhende pas par les bras, on ne le saisit pas par les mains. Il est le miracle des formes sacrées que nul ne comprend. Son étendue se dilate sans limites [1]. Il commande à la fois à Thèbes, à Héliopolis et à Memphis. Ce qui est et ce qui n'est pas dépendent de lui. Ce qui existe est dans son poing, ce qui n'existe pas est dans son flanc [2].

On ne peut rien demander de plus clair, et les initiés à cette belle philosophie n'avaient nullement besoin qu'on leur

1) C'est-à-dire que Dieu est partout, et que même, si de nouveaux espaces étaient créés, il les remplirait par sa seule vertu.

2) Ces textes sont cités par M. Pierret dans son *Essai sur la mythologie égyptienne.*

répétât à satiété que les noms des différents dieux ne servaient qu'à voiler ou à spécifier les différentes perfections divines. Il en était tout autrement du peuple. Pour lui, il se sentait incapable d'élever son esprit jusqu'aux hautes spéculations des prêtres, spéculations qui exigeaient une grande force d'abstraction ; il préférait symboliser sous des traits humains toutes les belles choses qu'on lui prêchait, et l'infinie perfection ne lui semblait pas pouvoir être mieux exprimée à des yeux mortels que par cet astre splendide qui inondait son pays des plus bienfaisants rayons, le soleil, Ra. On lui enseignait que Dieu était partout, voyait tout, jugeait, récompensait ou condamnait, et il avait imaginé que de temps en temps, peut-être tous les jours, un certain nombre des personnes divines allaient par le monde inspecter les actions des hommes et en connaître par devant leur tribunal. Dieu créait tout, et, pour le mieux comprendre, le peuple avait doté Dieu d'un tour où il façonnait l'argile humaine comme le simple potier façonne les vases les plus communs. C'est ainsi que le *cycle divin* qui parcourait la terre au moment où Batau, le plus jeune frère du conte connu sous le nom de *Conte des deux frères*, était dans la vallée du cèdre, voulut récompenser la vertu du jeune homme et que Harmachis lui façonna une femme belle entre les belles, mais aussi remplie de cet esprit d'astuce et de ruse dont les dieux du panthéon grec devaient aussi plus tard doter Pandore.

C'étaient les nombreuses personnifications divines qui agissaient continuellement de par le monde ; quant à Dieu même, il n'en était question que dans les hymnes philosophiques et religieux ou dans les leçons de théologie ! Dans le peuple, Dieu habitait réellement derrière le voile qui cachait aux yeux des hommes la divinité présente dans le *naos*. A mesure que dans les écoles sacerdotales on s'éloigna du monothéisme, par une sorte de marche en avant l'esprit égyptien se porta vers le panthéisme. Le peuple en resta toujours au polythéisme, et ses divinités favorites ne cessèrent point de lui être familières. On eut beau, à l'époque ptolémaïque et

romaine, multiplier les dieux, associer ceux de la Grèce et de Rome à ceux de l'Égypte, leur élever des temples, on ne put faire admettre ce panthéon général aux habitants de la vallée du Nil ; rien ne valut jamais pour eux Osiris, Isis, Horus, Nephthys, Set, Thoth et Anubis. Des dieux grecs, ils se moquaient sans cesse ; jamais un sourire d'incrédulité ne fut esquissé sur leurs lèvres devant les dieux indigènes.

Rien ne fut modifié à cet égard quand le christianisme vint s'implanter en Égypte. Sans contredit, nulle religion n'a plus contribué que le christianisme à élever l'idée que l'homme se faisait de la divinité ; mais il ne faut pas s'abuser au point de croire que tout était nouveau dans ses doctrines. Si le christianisme eût paru dans le monde à l'époque de la splendeur égyptienne pendant les dix-huitième et dix-neuvième dynasties, il n'eut presque rien appris sur Dieu aux prêtres de Thèbes, d'Abydos, de Memphis ou d'Héliopolis ; de même, trois ou quatre siècles avant son apparition, il n'eut pas appris grand chose aux philosophes grecs. Son grand mérite a été de faire participer aux idées que seuls les plus sages possédaient la masse de ses adhérents, et de faire progresser ainsi l'esprit humain. En Égypte, il eut sous ce rapport moins à faire que dans d'autres contrées, parce que le sentiment religieux y avait été plus pur et plus profond. Aussi, l'idée que le peuple d'Égypte se faisait de Dieu, ne changea aucunement ; le peuple sut et admit qu'il y avait un Dieu créateur du ciel et de la terre, parfait de toute perfection, selon l'enseignement qu'on lui donnait, terrible en sa colère, grand dans sa bonté. Mais ce Dieu resta solitaire dans son ciel, le peuple n'eut aucun rapport avec lui ; il était trop grand et trop parfait et il fallait au peuple d'Égypte un Dieu qui, comme les dieux d'autrefois, s'approchât plus près de lui. Aussi, ne voyons-nous guère de mention de Dieu en général dans les œuvres coptes ; on ne le prie jamais en cette qualité ; on a trop la révérence de son auguste infinité pour l'importuner par des prières. Il étonne et épouvante.

Comme le christianisme enseignait le dogme de la Trinité, à laquelle le peuple d'Égypte avait de tout temps été habitué par la vue des triades divines, honorées dans ses temples et représentées sur tous les murs des édifices sacrés, on n'avait eu aucune peine à admettre ce mystère. La personne du Père était négligée, on laissait tranquille Dieu le Père, et même dans son Paradis, on le cachait derrière un voile, comme autrefois le symbole de la divinité dans le *naos* des temples[1]. Dans les actes des martyrs et dans la vie des moines, on ne rencontre presque jamais une prière adressée à ce Dieu Père. C'est toujours Dieu le Fils, Jésus-Christ, qu'on prie ; c'est lui qui descend au secours de ses généreux soldats, qui les encourage, qui leur accorde toutes leurs demandes et plus encore, et qui finalement les bénit avant de remonter au ciel au milieu de son cortège d'esprits bienheureux. Dans les vies des moines, surtout dans celles de Schnoudi et de Pachôme, Dieu daigne souvent apparaître à ses serviteurs, converser familièrement avec eux, les instruire, les fortifier ; mais c'est toujours Dieu le Fils qui se montre aux hommes, jamais Dieu le Père. Quant au Saint-Esprit, il n'en est fait mention que dans la formule du signe de la croix et dans celle par laquelle on conférait le baptême. Il semble que cette troisième personne de la Trinité chrétienne n'a pas été très populaire en Égypte ; on n'en trouvait pas le semblable dans l'ancienne religion du pays, et l'on s'en tenait pour lui à des actes de foi purement respectueux ; on ne l'aima jamais assez pour en faire le pivot de ces légendes, aussi extraordinaires que nombreuses, que l'Égypte imaginait pour les dieux préférés.

Il ne faudrait pas croire non plus que l'idée de Dieu fût chez les Coptes extraordinairement pure de tout alliage d'anthropomorphisme ou autre. S'il faut ajouter foi à leurs œuvres

(1) Il se peut cependant que ce *voile* qui cachait Dieu le Père ne soit qu'une imitation du voile qui, dans le temple des Juifs, séparait le saint des saints du reste de l'édifice. Mais alors ce serait un retour fait à l'Égypte d'une chose qu'on lui avait empruntée.

et accorder une certaine confiance aux preuves linguistiques, on est porté à penser que Dieu, pour le peuple copte et par conséquent pour les moines, était un personnage plus puissant que tout autre, vénéré en raison directe de l'ignorance où l'on vivait de son essence, mais, au fond, un personnage qui aurait pu être multiple, s'il ne l'était. Dans l'ancienne langue de l'Égypte, le mot *nuter*, exprimant le nom de Dieu, ne s'employait que sans article ; au contraire, dans la langue chrétienne, qui aurait dû être plus épurée que l'ancienne, le mot qui sert à désigner Dieu, *nuti* ou *nute*, selon les dialectes, le même que le nom antique[1], ne s'emploie jamais au sens strict de ce mot sans l'article. C'est une preuve qu'il y avait eu une différence très grande autrefois entre la langue des prêtres et la langue du peuple ; cette différence, les Coptes l'ont conservée parce qu'ils avaient conservé les idées de leurs pères.

A côté du mystère de la Trinité, le christianisme enseigne le dogme de l'Incarnation de l'une des trois personnes divines. Le Fils de Dieu s'était fait homme, avait habité parmi les hommes, travaillé comme eux, souffert comme eux, était mort comme eux. Il faut l'avouer, pour un peuple habitué depuis des siècles nombreux à vivre avec ses dieux, à les nourrir, à manger avec eux, à se sentir à chaque instant exposé à leurs bons ou mauvais offices, c'était un dogme éminemment propre à gagner sa croyance. Jadis, on offrait des sacrifices ou de simples offrandes à la divinité tutélaire des temples, à ses dieux parèdres, à toute la suite de ses génies, afin d'échapper aux maléfices des divinités ennemies ou mécontentes. Dans les temps nouveaux, on priait Jésus le Christ, le Seigneur sauveur, on lui faisait des offrandes, que les prêtres gardaient ou rendaient en partie, qu'on mangeait dans des banquets fraternels, où l'on s'enivrait tout comme autrefois dans les fêtes de la déesse Hathor ; sans compter le sacrifice sacro-saint de la cynaxe, où le fidèle s'incorpo-

1) La dernière lettre est tombée, phénomène très ordinaire.

rait la chair même du Fils de Dieu, idée qui ne paraît pas avoir été inconnue à l'Égypte, même à l'époque des pyramides, car les défunts devaient s'être nourris des *dieux* pour pouvoir arriver sains et saufs au lieu de la justice et du bonheur, comme l'a fait observer M. Maspero [1]. C'est ainsi que, pour les chrétiens, les péchés se pardonnaient, et les péchés, comme j'aurai l'occasion de le dire plus loin, c'étaient les actes de nuisance causés par les puissances célestes ennemies de l'homme et ne cherchant qu'à le priver du bonheur futur.

Il semble qu'avec un tel amour pour la personne du Fils de Dieu fait homme, l'Égypte eût dû aimer également la femme qui avait été la mère de Dieu. Cependant il n'en fut pas primitivement ainsi. La vierge Marie, mère de Dieu, qui devait être honorée d'un culte spécial en Égypte et dans tout le monde chrétien, n'obtint pas tout d'abord une très grande popularité dans la vallée du Nil. Les esprits n'admettaient pas facilement qu'une simple femme pût être la mère de Dieu, comme les autres femmes sont les mères des hommes. Si l'on excepte la légende de la fuite en Égypte, légende si chère aux cœurs des vrais enfants d'Égypte qu'ils ont fait voyager la Sainte Famille un peu partout, afin que nulle partie de leur terre ne fût privée d'une aussi grande bénédiction ; si l'on excepte cette légende, dis-je, le nom de Marie n'est même pas prononcé, dans les œuvres coptes primitives, dans les actes des martyrs, dans les vies d'Antoine, de Paul, de Macaire et de Pachôme. Il faut remarquer à ce propos que le concile d'Ephèse n'avait pas été tenu, puisqu'il n'eut lieu qu'en l'an 331, que le rôle si brillant des patriarches d'Alexandrie n'avait pas eu à se produire, et que le sentiment d'opposition, inné au cœur de l'Égypte, n'avait pas eu à se greffer sur la vénération qu'on avait pour

1) Cf. *Revue de l'histoire des religions*, tome XII, p. 137-139, et pour les textes, *Recueil de travaux relatifs à la philol. égypt. et assyr.*, tomes III-VI. Textes des Pyramides.

le patriarche. Dans la vie de Schnoudi, qui assista cependant au concile d'Éphèse, on ne trouve qu'une seule fois le nom de la Vierge; il est accompagné de l'épithète *Théotocios* qui faillit une première fois perdre tout l'Orient. Cette rareté est vraiment remarquable, alors que l'on voit les apôtres, les prophètes, les sages, le Christ en personne, venir à chaque instant près de Schnoudi. Plus tard, les moines ne s'occupèrent pas plus de la Vierge que leurs prédécesseurs ; on composa bien tout un recueil d'hymnes spéciaux, nommés *Théotocies*, que l'on chantait sur les plus beaux airs ; mais il faut croire que cette belle dévotion ne dépassait pas le seuil de l'église, car dans la littérature du peuple on n'en trouve pas mention. Chose étrange ! il en est de même pour l'enfant Jésus. Jamais on ne trouve à ce sujet une réflexion touchante ou gracieuse, comme celles auxquelles le moyen âge et l'époque moderne nous ont accoutumés. Le peuple d'Égypte n'aimait décidément pas la faiblesse, qu'elle vînt de l'âge ou du sexe : au contraire, Jésus-Christ, dans la force de l'âge, était le Dieu de sa prédilection, il pouvait vivre, rire, plaisanter avec lui, sans se sentir incommodé par un voisinage aussi respectable. Sans aucun doute, les paroles étaient toujours remplies du respect le plus profond, de l'adoration la plus émue ; mais les actes trahissaient la familiarité.

Je ne peux m'empêcher de dire ici un mot de la fameuse querelle des *deux natures*, qui devait aboutir au schisme dont l'Église d'Égypte n'a jamais voulu sortir. Par ce qui précède, on comprendra facilement que les moines et le peuple d'Égypte se soient médiocrement occupés de savoir si les deux natures, divine et humaine, étaient si intimement unies que l'humaine fût absorbée dans la divine, ou si au contraire, elles devaient être soigneusement distinguées l'une de l'autre, avoir chacune ses actes propres, afin qu'on ne fût pas exposé à porter au compte de la perfection divine les défauts et les imperfections de la nature humaine. Que lui importait, en effet, que Jésus-Christ fût mort en tant que Dieu ? Est-ce que la mort d'un Dieu était une imperfection qui témoignât de

l'impossibilité de l'admettre en la nature divine? Osiris n'était-il pas mort, n'avait-il pas été coupé en morceaux par Set? N'en était-il pas moins Dieu? Aussi le peuple ne comprit rien aux discussions célèbres du concile de Chalcédoine. D'après les traditions coptes, certains évêques auraient accompagné Dioscore au concile, sans savoir la langue dans laquelle on discutait, ce qui n'était d'ailleurs pas un obstacle à ce qu'ils injuriassent l'empereur Marcien et l'impératrice Pulchérie. L'un de ces évêques, dans les récits auxquels a donné lieu ce concile, Macaire de Tkôou, appelle toutes les vengeances célestes sur la tête des époux impériaux, afin de venir en aide aux arguments du patriarche Dioscore. Dans le même document où l'on raconte une conférence imaginaire, qui se serait tenue avant le concile de Chalcédoine dans le propre palais de l'empereur, à Constantinople, Dioscore, qui s'arroge de lui-même la parole et la garde sans la vouloir céder, s'adresse à l'assemblée et lui demande : « Quand Notre-Seigneur Jésus le Christ fut invité aux noces de Cana, le fut-il en sa qualité de Dieu, ou en sa qualité d'homme ? — En sa qualité d'homme ! répond toute l'assemblée. — Très bien! reprend Dioscore. Et quand il changea l'eau en vin, le fit-il en tant que Dieu, ou en tant qu'homme ? — En tant que Dieu évidemment, répond encore l'assemblée. — Vous voyez donc bien, conclut le célèbre patriarche, que sa divinité ne fut jamais séparée de son humanité. » Ce beau raisonnement, cela va sans dire, excita l'admiration et les acclamations de toute l'assemblée qui ne trouva pas assez d'éloges pour en combler la foi de Dioscore, et de malédictions pour en charger le *Tome* de Léon le pape[1].

Il est facile de voir que le bon moine qui écrivait le récit

1) Pour ceux de mes lecteurs qui ne seraient pas familiarisés avec l'étude de cette histoire, je dois dire qu'on appelle ainsi une lettre que le pape Léon le Grand fit lire au concile de Chalcédoine et où il expliquait la doctrine qui devait être adoptée.

de cette conférence, n'y entendait pas malice. Ses confrères ne devaient pas être plus forts, et ce simple trait montre suffisamment quelle idée ils se faisaient de la question. Schnoudi lui-même, homme très intelligent et très passionné, n'était pas plus au courant de la question. Il eut beaucoup désiré aller au concile, mais son grand âge (il avait cent dix-huit ans) était un obstacle majeur, et il se consola en pensant qu'il eût assommé les hérétiques, ou arraché la langue à ceux qui blasphémaient la *Trinité Sainte*, dont il ne s'agissait pas, et qui déchiraient la tunique sans couture du Messie. C'était là toute sa théologie. Cependant quand le concile fut terminé et le patriarche exilé, quand les agents de l'empereur se présentèrent dans les monastères, pour faire souscrire la foi de Chalcédoine, comme on disait, le refus fut universel : le vieil esprit de résistance se réveillait et le patriarche exilé, sur lequel on avait fait peser d'horribles accusations, devenait un martyr. Les accusateurs, il est vrai, étaient des clercs d'Alexandrie : les moines ne se mêlaient pas de scruter la conduite de leur patriarche, ils savaient avoir mieux à faire et ils l'adoraient presque comme Dieu lui-même[1]. Au fond, dans ce schisme si malheureux, la foi ne joua qu'un très petit rôle; l'antipathie des races, les différences de civilisation, les résistances politiques et la haine des sujets pour leurs oppresseurs, furent la véritable cause d'un schisme qui devait recourir à l'invasion musulmane, pour se débarrasser de tyrans odieux.

Au lieu de se renfermer dans le domaine des abstractions pures, ou dans une théologie raisonneuse dont ils ne comprenaient guère la nécessité, les moines coptes aimaient beaucoup mieux lâcher la bride à leur imagination facile, rêver ce qu'il pourrait y avoir de plus grand, selon leur étroite intelligence, et en doter la divinité, sans s'occuper de savoir s'ils ne rabaissaient pas en réalité cette divinité qu'ils

(1) C'est encore la coutume aujourd'hui et je l'ai vu pratiquer souvent. La langue copte emploie dans cette occasion un mot qu'on emploie aussi quand il s'agit de Dieu.

voulaient relever. Ils ne comprenaient nullement que Dieu pût exister sans avoir un corps, plus fin à la vérité, plus spirituel, si j'ose ainsi parler, que le corps humain, mais cependant véritable. Grâce à ce système facile, ils pouvaient avoir les visions les plus extraordinaires et les plus merveilleuses de la divinité ; ils se rendaient ainsi tangibles les perfections les plus abstraites. Ainsi Pachôme racontait sérieusement à ses disciples, qu'il avait eu la vision de la *gloire* de Dieu, de sa *crainte* et de sa *miséricorde*. Il avait vu sur le mur de son église, comme une table ronde autour de laquelle émergeaient des rayons lumineux si perçants que l'œil était incapable d'en supporter l'éclat. Le milieu de la table était occupé par une tête, la tête de Dieu, et c'est de cette tête que partaient les rayons. Tout ébloui de la lumière de ces rayons, Pachôme était tombé à terre et il ne pouvait bouger. Cependant il conservait, au fond du cœur, un désir intense de voir la *crainte* de Dieu s'emparer de lui et il adressait une prière ardente, à cet égard, à l'ange qui se tenait debout devant lui. L'ange lui affirma à plusieurs reprises qu'il n'en pourrait pas supporter la terreur ; mais Pachôme ne voulait pas se désister de sa demande et force fut à Dieu de l'exaucer. Aussitôt deux rayons de crainte s'avancèrent vers Pachôme : tout l'édifice trembla, les murs se rapprochèrent, et il sembla au malheureux qu'ils allaient l'écraser; un de ses disciples étant entré dans l'église, fut renversé à terre, put à peine se relever et s'enfuit au plus vite, à demi mort. Pachôme fut finalement obligé de supplier l'ange de faire retirer ces deux rayons de crainte. Ils se retirèrent en effet gravement, comme ils étaient venus, et deux rayons de miséricorde les remplacèrent et rendirent à Pachôme, la vie et le bonheur.

On ne peut nier qu'il ne faille une singulière dose d'imagination pour donner un corps, même lumineux, à la *gloire*, à la *crainte* et à la *miséricorde*. A la rigueur, on le pourrait comprendre, s'il s'agissait ici d'allégories, car nous sommes habitués à représenter souvent les sentiments de l'homme par un homme montrant autant qu'on le peut, qu'il éprouve

ces sentiments dans tel acte donné; mais pour les moines de l'Égypte, c'était bel et bien le corps même de la *gloire*, de la *crainte*, etc., qu'ils voyaient, qu'ils touchaient, dont ils ressentaient les effets les plus terribles et les plus doux. De pareilles visions ont été racontées depuis de saint François d'Assise, recevant les stigmates par des rayons lumineux, ou de sainte Thérèse, percée du glaive du séraphin; mais ce sont des exceptions extraordinaires, causées par le degré de perturbation mentale opérée dans le cerveau par l'habitude des longues extases. En Égypte, c'était chose habituelle et commune que nul ne faisait difficulté de croire, tellement elle était dans les mœurs. J'aurai l'occasion de citer plus loin d'autres faits qui montreront bien qu'au fond de sa pensée, le peuple égyptien ramenait les idées les plus surnaturelles à un simple anthropomorphisme.

L'Égyptien antique ou moderne s'est toujours considéré comme un être de race supérieure, doué de plus de qualités que ses semblables, et devant par conséquent avoir plus de puissance et de jouissances que nul autre peuple. Sa civilisation si précoce et si grande justifiait jusqu'à un certain point cette manière de voir que les conquêtes de ses grands Pharaons firent entrer plus profondément dans tout son être. Si plus tard le déclin arriva, et avec le déclin la sujétion et la misère, il se consola en pensant qu'il n'avait rien perdu de sa science, de son origine et de sa perfection, et que tôt ou tard le jour de la revanche arriverait. Encore aujourd'hui, quoique réduits à un petit nombre, les Coptes n'ont pas perdu l'espoir de redevenir les maîtres de l'Égypte, c'est-à-dire de la seule contrée au monde qui soit digne d'être conquise. Ils pensent toujours que les étrangers sont de *petits garçons*, et ils leur diraient volontiers ce que le prêtre antique disait à Hérodote. « Vous autres, vous n'êtes que des enfants[1] ! » Aussi quand ils dotaient leurs dieux de toutes

1) Ce mot : *Vous n'êtes que des enfants*, est typique; à chaque instant on le rencontre dans les œuvres coptes et les hommes faits sont traités de *petits*

les qualités d'un véritable Égyptien, ils croyaient lui rendre un hommage des plus grands et nullement le rapetisser. Le Dieu de l'Égypte devait être le premier Dieu, le seul Dieu, comme l'Égypte elle-même était le premier pays du monde et le seul grand empire ; mais avant tout il devait être égyptien. Cette idée ne fut nullement abandonnée par les chrétiens. Sans doute leur croyance était partagée par un grand nombre d'autres hommes, mais leurs patriarches avaient été les défenseurs les plus brillants de cette foi et personne ne la possédait comme on la possédait aux bords du Nil. Aujourd'hui encore ils s'en croient les seuls dépositaires.

Leur conduite dans les rapports avec la divinité se ressentait nécessairement de cette croyance. L'acte par lequel se traduisent ordinairement les rapports de l'homme avec Dieu est la prière : c'est aussi dans leur manière de prier qu'on peut le mieux saisir la pensée des chrétiens d'Égypte. M. Maspero a montré qu'à l'époque des pyramides, et dans tout le cours des siècles, l'Égyptien s'était cru un droit d'être exaucé du moment qu'il avait rempli les prescriptions légales du rituel[1]. Il y a dans cette manière de penser des Égyptiens quelque chose qui semble de prime abord contraire à l'idée que l'on se forme de la divinité ; cependant, quoique assez difficile à analyser, elle n'a rien d'incompréhensible. Sans aucun doute, l'Égyptien reconnaissait la puissance supérieure de la divinité : s'il ne l'eût pas reconnue, il n'eût pas prié Dieu ; mais il croyait aussi que les formules de ses prières contenaient, en quelque sorte, une vertu impérative à laquelle la divinité ne pouvait se soustraire. Ces formules lui ayant été données par la divinité même, il devait nécessairement croire que la divinité les lui avait données parfaites, et s'était engagée à les rendre efficaces, si elles étaient récitées d'après tous les rites ; dès lors il se croyait, avec assez de raison d'ailleurs, un droit sur la divinité même,

garçons par eux qui se croient plus favorisés ou supérieurs : le mot d'Hérodote est donc bien égyptien.

1) Cf. *Rev. de l'hist. des rel.*, article précité.

et la divinité devait, en conséquence, mettre sa puissance au service de celui qui l'implorait selon tous les rites. Contre les puissances néfastes, l'Égyptien avait les formules magiques dont l'effet était irrésistible quand elles étaient dûment employées ; pour les puissances divines, il avait les formules de la prière, et c'était tout un ; il n'y avait de différence que dans le degré ; le résultat était le même.

Ces idées ne disparurent point chez les chrétiens. Schnoudi se vantait d'obtenir de Dieu tout ce qu'il voulait. Il pouvait tirer des enfers les damnés de plusieurs siècles, pourvu qu'on lui fît une aumône proportionnelle ; il connaissait les formules. L'eau du Nil venait-elle à manquer et le désespoir à s'emparer des cœurs du pays d'Égypte, Schnoudi se rendait à sa caverne, récitait ses prières pendant toute une semaine et l'inondation bienfaisante était accordée. Pachôme ne pouvait-il parler grec à l'un de ses moines qui n'entendait pas le copte? il se mettait en prières dans une cellule solitaire et quand il en sortait, il parlait le grec comme s'il l'eût appris dès son enfance, au témoignage de son biographe. Pisentius, évêque de Keft peu de temps avant l'invasion arabe, ayant eu la fantaisie de savoir si ses moines et lui étaient agréables à Dieu, s'enfonça dans le désert et resta en prières sans bouger, sans boire, sans manger et sans dormir, pendant quatorze jours et quatorze nuits; il s'était promis de ne pas quitter la place avant que Dieu l'eût exaucé, et afin de mieux savoir si Dieu l'avait exaucé, il avait lui-même indiqué le prodige qui devait avoir lieu. Au bout de quatorze jours et de quatorze nuits, le prodige eut lieu ; une source jaillit sous les pieds de l'évêque, et Pisentius sut ainsi que lui et tous ses moines menaient une vie des plus agréables à Dieu. Un exemple encore plus frappant de cette vertu impérative est le suivant : un Grec de Panopolis ayant blasphémé la divinité de Jésus-Christ, Schnoudi le condamna à avoir la langue attachée dans l'enfer au gros orteil du pied, et en effet, quand Schnoudi opéra sa descente aux enfers, il vit le païen en proie à ce supplice.

Ces exemples suffiront, j'espère, pour montrer l'idée que les chrétiens d'Égypte se faisaient de la prière et de sa vertu. Ils ne connurent jamais la prière par amour pur : prier était pour eux passer un contrat synallagmatique ; ils donnaient pour que Dieu leur donnât : *do ut des*. Leur prière était avant tout égoïste ; s'ils n'étaient pas exaucés, c'est qu'ils n'avaient pas bien prié, pas assez offert en échange du bien qu'ils demandaient à Dieu. Il ne leur vint jamais à l'idée de faire la distinction subtile que si Dieu n'exauçait pas leur demande, c'est qu'il connaissait mieux qu'eux-mêmes ce qu'il leur fallait. Ils avaient la prétention de connaître leurs propres besoins et leurs propres désirs aussi bien que personne. Ces désirs, ces demandes étant avant tout personnelles, n'étaient pas toujours très morales ; on demandait bien quelquefois le mal de son voisin, de ses ennemis, comme on le voit dans la vie de Schnoudi. Parfois aussi, les grâces demandées n'avaient pour but que de s'épargner la plus légère peine ; ainsi le moine, allant puiser de l'eau à une citerne et ayant oublié sa corde, demandait à Dieu de faire monter l'eau jusqu'à lui. Mais il n'y avait pas là de quoi arrêter des esprits grossiers qui faisaient un marché avec la divinité et s'efforçaient d'en tirer le plus de profit possible. D'après cette même idée, les moines étaient persuadés qu'il leur suffisait de s'être consacrés à la vie religieuse pour être assurés de leur salut ; ils avaient quitté le monde et revêtu l'habit monastique, c'était leur offrande : Dieu leur devait son royaume et ses jouissances éternelles.

En vain, Schnoudi et Pachôme leur répétaient que l'*habit ne fait pas le moine* (le mot était déjà trouvé), ils n'en voulaient pas démordre et se sentaient assurés de leur salut pourvu qu'ils remplissent les actes extérieurs de la vie monacale. Aussi l'expulsion du monastère était-elle le plus terrible châtiment qu'on pût leur infliger, parce qu'alors ils perdaient leurs droits à la couronne céleste. C'est pourquoi, quand Schnoudi les menaçait de les exclure de son monastère, ils se révoltaient, lui dressaient des pièges et attentaient même

à sa vie, comme les cénobites de Pachôme l'avaient fait pour leur fondateur.

II

Le dogme le plus important du christianisme traditionnel, après les croyances qu'il a propagées sur la nature de Dieu, est la foi en une révélation de Dieu à l'homme, commencée à l'origine du monde, continuée à travers les siècles, parfaite par la venue de Jésus-Christ sur la terre et devant conserver un effet virtuel jusqu'à la fin du monde par l'entremise générale de l'Église chrétienne d'abord, et maintenant par l'entremise particulière de la seule Église catholique. Cette révélation a été codifiée en deux recueils d'écrits sacrés d'inégale contenance, mais d'importance égale au point de vue religieux, puisque le second, qui complète et justifie le premier, présuppose nécessairement celui-ci.

Jamais terre ne fut mieux préparée que l'Égypte à recevoir au nom de Dieu des livres qui contenaient la pure parole de la divinité. Dès l'antiquité la plus reculée, elle était en possession d'un recueil de prières que le christianisme ne put faire disparaître de la mémoire de l'Égypte après sa conversion[1]. Ces prières que l'on nomme communément *Rituel* ou Livre des Morts, lui avaient été apprises directe-

1) Dans un ouvrage copte composé à l'époque mulsumane est racontée la vie du patriarche Isaac sous le gouvernement d'Abd-el-Aziz. Cette vie se termine par ces paroles significatives : *Et maintenant ton corps est sur la terre, ton âme dans les cieux.* Ces paroles sont textuellement extraites du *Livre des Morts* et ont été gravées de tout temps sur les boîtes à momie. J'ai copié le texte sur plus d'une centaine de ces boîtes qui sont conservées au musée de Boulaq et qui toutes appartiennent à une même famille de prêtres thébains du dieu Mentu. Ailleurs qu'en Égypte cette phrase pourrait paraître le produit spontané d'un esprit quelconque ; mais on ne peut la considérer ainsi dans une œuvre copte. Sciemment ou non, elle était un legs du passé aux temps nouveaux. L'une ou l'autre hypothèse est également en faveur des idées que j'expose : une tradition inconsciente prouverait encore plus qu'un emprunt direct et conscient.

ment par le dieu Thoth, cet Hermès que les Grecs ont trouvé si grand qu'ils l'ont surnommé Trismégiste et auquel les Égytiens ont attribué plus tard un grand nombre d'ouvrages, nommés *livres hermétiques*, dont l'étude offre encore à l'esprit humain un problème non résolu. Dieu, ou simplement Thoth, le scribe du grand cycle divin, n'avait pas borné à ce seul *livre des morts* les présents qu'il avait faits à l'Égypte ; il y avait à côté de ce premier rituel général un certain nombre d'autres rituels particuliers, comme le *rituel de l'embaumement*, en partie traduit par M. Maspero, et une foule d'autres écrits religieux ayant pour la plupart trait à la vie d'outre-tombe. Il faut ajouter à ces œuvres celles encore plus nombreuses ayant trait à la magie, science qui, au lieu d'être considérée comme malfaisante ainsi que de nos jours, était réputée la plus utile des sciences pour l'homme, puisque non seulement elle le garantissait des maléfices des esprits mauvais, mais encore elle lui donnait pouvoir sur la divinité même pour opérer de bonnes actions contribuant à son bonheur.

L'Égypte entière, d'Alexandrie à Assouan, vivait de ces livres : on ne faisait pas un pas sans s'être assuré qu'ils n'avaient rien prédit de funeste pour le jour que l'on vivait, et il y avait un calendrier régulièrement dressé des jours fastes et néfastes [1]. Que les esprits les plus avancés de l'Égypte n'ajoutassent qu'une médiocre confiance aux recettes magiques ou aux prédictions du calendrier qu'ils prenaient eux-mêmes soin de propager et dont ils devaient tirer de bons revenus, c'est ce que je n'aurai aucune peine à admettre ; mais parmi le peuple c'était tout autre chose, et si quelque malheureux fellah, si quelque humble artisan, ou même quelque marchand aisé venaient à la porte des temples offrir les plus beaux produits de leurs bestiaux, les plus exquis de leurs fruits, les prémices de leur travail ou de leur négoce, en échange d'un petit rouleau de papyrus couvert de quelques

1) Ce *Calendrier* a été traduit par M. Chabas.

lignes d'une écriture révérée, c'est qu'ils croyaient fort bien se délivrer ainsi du crocodile et du serpent. Que si le crocodile ou le serpent, malgré tout, leur causait dommage, dévorait leurs animaux à l'heure où ils allaient boire au fleuve, ou les piquait eux-mêmes, le mal devait venir de ce que la formule n'avait pas été bien employée, et non de ce qu'elle était mauvaise. Il ne fallait pas aux prêtres grande habileté de langage pour le prouver. Aussi ne serais-je pas étonné que ce désir, éminemment égyptien de posséder des écritures divines, ait été pour quelque chose dans la pensée qui poussa Ptolémée Philadelphe à faire entreprendre la traduction fameuse connue sous le nom des *Septante* ; les Ptolémées furent sans doute des Grecs dont quelques-uns eurent un grand esprit, mais ils surent si habilement se faire égyptiens qu'un pareil désir ne doit nullement étonner en quelqu'un d'entre eux.

L'Égypte était donc merveilleusement préparée à la doctrine chrétienne sur la révélation. La plus grande partie des livres juifs avait même été traduite en grec dans la ville d'Alexandrie sur l'ordre d'un roi d'Égypte, successeur des antiques Pharaons. Cependant il ne faudrait pas s'exagérer l'influence que put exercer une semblable traduction, car il n'y a guère de possibilité apparente que cette traduction ait été connue du peuple, et même l'eût-elle été, qu'elle n'eût excité qu'un sentiment de curiosité et n'eût pas pénétré plus avant dans le cœur même de la population égyptienne. Quoi qu'il en soit, il est certain que les premiers chrétiens d'Égypte s'éprirent d'un amour immense pour la plupart des livres sacrés des juifs. Dans les œuvres que l'on est en droit de considérer comme les premiers produits de l'esprit chrétien en Égypte, on est étonné du nombre incroyable de citations scripturaires que l'on y rencontre. Les *actes* des martyrs d'Égypte sous le règne de Dioclétien sont vraisemblablement les premières œuvres chrétiennes de l'esprit égyptien ; dans ces *actes*, les martyrs peuvent à peine prononcer une parole sans apporter une citation de

l'Écriture pour montrer au juge romain qu'ils ont raison d'adorer le Christ et qu'il a réellement et complètement tort d'adorer Jupiter ou Apollon. La naïveté de ces citations montre jusqu'à quel point déjà la croyance à la révélation des Écritures était entrée dans l'esprit égyptien.

Cela ne devait pas empêcher sans doute de croire de même à la révélation des anciens livres de l'Égypte. Ce qui est certain, c'est que jamais dans les œuvres coptes on ne rencontre le plus léger blâme, la plus anodine moquerie à propos de ces livres, tandis que Schnoudi faisait des gorges chaudes et débitait des lieux communs plus ou moins spirituels au sujet des œuvres d'idolâtrie. La religion égyptienne, au contraire, ne passa jamais pour une religion idolâtre. Si plus tard le fanatisme des moines détruisit un grand nombre de monuments, martela toutes les figures de ceux qu'il ne détruisait pas, ce fut lorsque l'exemple lui fut venu d'en haut, que l'archevêque Théophile eut détruit le Sérapéum d'Alexandrie, que Théodose eut rendu son édit célèbre et que les magistrats impériaux eurent à l'envi fait la cour à leur prince en exécutant ses absurdes édits. La preuve de ce que j'avance se trouve dans ce fait, c'est que la Haute-Égypte a conservé seule les temples majestueux que chacun connaît, et qu'au contraire dans la Basse-Égypte on n'en peut plus retrouver un seul, et même jusqu'au delà de Siout. Il n'est pas douteux cependant que la Basse-Égypte comptât des villes aussi célèbres que Thèbes, Abydos et Edfou ; les Ptolémées durent y construire autant et plus que dans le cours supérieur du Nil, et cependant l'on ne trouve plus rien à Héliopolis, à Memphis, à Tanis, à Alexandrie, pour ne citer que les plus célèbres villes. On peut objecter, il est vrai, la conquête mulsumane et la barbarie du régime turc ; mais cette conquête a eu les mêmes effets dans toute l'Égypte et le barbare régime du Turc s'est d'autant mieux développé que l'on était plus éloigné du siège central de l'autorité. Jamais pays ne fut plus ravagé que la Haute-Égypte, soit par l'invasion des barbares du midi, des Blemmyes, Nobades et autres, soit par les luttes

intestines et continuelles des tribus arabes qui venaient successivement s'emparer du pays, qui cimentaient une paix momentanée en le ravageant tout entier et surtout en pillant les malheureux Coptes qui leur offraient une proie toujours facile [1]. Et cependant c'est dans la Haute-Égypte que se sont conservés les temples. Entre Assiout et Girgeh, dans la région où, pendant plus d'un siècle, vécut le célèbre Schnoudi, il n'en est pas resté un seul : mais je dois dire que Schnoudi est une exception aussi extraordinaire que violente, que la religion païenne était surtout celle des riches grecs de Panopolis qu'il regardait tous comme ses ennemis personnels, qu'il avait le plus grand désir de marcher sur les traces de ses archevêques, et qu'enfin non loin de lui, à Abydos, se trouvait le célèbre temple bâti par Séti Ier, temple que l'on voit encore aujourd'hui et exclusivement égyptien. Or ce temple n'a pas été détruit, et cependant il n'était pas plus éloigné que celui de Tkôou où, de son lit de mort, Schnoudi envoya une escouade de moines pour aider à la destruction d'un temple pour laquelle les forces de l'évêque de la ville n'étaient pas suffisantes. Il est vrai que, dans le temple de Tkôou, on pratiquait le culte grec et que le grand prêtre s'appelait Homère. Sans doute il ne faut pas attribuer à ces faits plus d'importance qu'ils n'en comportent, car dans les luttes, que nécessita la destruction des monuments égyptiens, il doit y avoir une foule de mobiles qui nous échappent et dont il faut cependant tenir compte pour porter un jugement impartial ; il n'en est pas moins vrai que les causes que je viens d'indiquer eurent leur effet particulier dans l'effet général si regrettable pour la science.

Les récits de l'Ancien Testament durent aussi peser d'un certain poids, et non du plus léger, dans les résolutions fanatiques qui aboutirent à la dévastation, car (et nous touchons

1) Ces luttes sont racontées tout au long dans un manuscrit arabe de la Bibliothèque nationale, œuvre du célèbre historien Makrizi et racontant l'*histoire des tribus arabes* en Égypte.

là à un point important de la religion populaire chrétienne en Égypte), on lisait dans les derniers livres du Pentateuque, dans Josué, dans les livres des Juges, de Samuel et des Rois, des ordres exprès, donnés par Dieu lui-même, d'exterminer les nations idolâtres, de renverser leurs temples, de brûler les hauts lieux, etc. La situation était la même pour les chrétiens d'Égypte, en face des païens hellènes, que pour les Juifs en face des nations dont ils avaient conquis le territoire. Les Coptes n'admirent pas qu'il y eût deux solutions au même problème. En cela, ils étaient logiques, trop logiques, il faut le dire. Comme on ne saurait mieux faire que d'imiter autant que cela est possible les actes de la divinité même, il est évident que de semblables actions ne pouvaient être que parfaites et extrêmement méritoires pour le ciel. Un fait fera mieux comprendre le raisonnement qui se fit dans l'esprit des Coptes. Un jour, Schnoudi fit venir à lui un prêtre et une femme qu'il accusait d'entretenir des relations adultères : souvent il leur avait fait des reproches au sujet de leur conduite et leur avait prédit la vengeance divine ; mais ce jour-là, qui était un jour de fête, il fut tellement suffoqué par l'odeur de crime et d'adultère qui, disait-il, s'exhalait des deux coupables, qu'il prit la résolution de ne pas attendre la vengeance de Dieu. Comme la fête était finie, il suivit la femme alors qu'elle sortait du monastère et, d'un ton inquisiteur, lui demanda combien elle avait reçu du prêtre pour être venue au couvent en ce jour de fête, car la venue au couvent servait de prétexte à tromper le mari. Le prêtre, qui s'était approché, protesta de son innocence : il n'y avait entre lui et la femme que des rapports de frère à sœur. Schnoudi fut outré de tant d'hypocrite assurance ; il ordonna, dit l'auteur de sa *Vie*, à la terre de s'entr'ouvrir et d'engloutir les coupables, comme autrefois, Coré, Dathan et Abiron. La terre obéit ; mais ce que l'auteur n'avait pas dit bien clairement, c'est que la terre ne s'était ouverte que sous la pioche et que Schnoudi avait préalablement assommé le prêtre et sa prétendue complice. Le fait était grave et Schnoudi fut cité à

comparaître devant le tribunal du gouvernement grec, à Antinoé. Pour se justifier, il cita l'exemple du prophète Samuel qui avait poignardé Agag, roi des Amalécites : il avait fait comme Samuel ; on ne pouvait donc rien lui reprocher, car ce qui avait été louable chez le prophète ne pouvait être blâmable en lui, Schnoudi. Le gouverneur grec lui fit voir que telle n'était pas sa croyance et le condamna à mort [1].

Ce fait montre mieux que tout raisonnement le phénomène intellectuel qui s'était passé dans l'esprit des populations grossières de l'Égypte à propos de la révélation des Écritures juives. Il n'est pas isolé et, dans un autre ordre d'idées, de semblables faits sont innombrables. Rien n'est plus fréquent dans les livres hébreux que les miracles les plus extraordinaires, le plus souvent, il faut l'avouer, pour des causes importantes, et non pour un simple amusement. Les Coptes ne prirent pas la peine de faire cette distinction : Josué avait arrêté le soleil, les moines l'arrêtaient aussi quand bon leur semblait, pour achever leur prière ou leur ouvrage. Ils ne se demandaient pas si un semblable arrêt eût bouleversé l'univers et si leur propre satisfaction était bien d'un poids assez grand pour l'emporter ainsi sur la création entière ; non, ils se disaient que rien de mal n'était arrivé au monde du miracle de Josué, qu'à tout prendre ils valaient bien Josué, puisqu'ils étaient chrétiens et moines, et le miracle s'opérait. De même pour transporter des montagnes, la chose était des plus simples. On disait à la montagne : Ote-toi d'ici et va te jeter dans le Nil, et la chose était faite. Un moine tentait même de le faire uniquement pour s'assurer si la montagne obéirait, mais il arrêtait la masse qui s'ébranlait au moment où on lui faisait observer que la montagne pourrait obstruer le Nil et priver ainsi l'Égypte des bienfaits de l'inondation. A vrai dire, ce sont là des puérilités, mais les Coptes ont toujours

1) Je dois rassurer les lecteurs qui s'intéresseraient à Schnoudi : au moment où il allait être décapité, ses moines l'enlevèrent de vive force.

été enfants, malgré l'antiquité de leur race, et ils ont porté les jeux de l'enfance jusque dans les choses les plus élevées de la religion et les problèmes les plus ardus de la destinée humaine.

Mais ce n'était pas assez pour les Coptes d'avoir toute une série de livres donnés comme révélés : persuadés qu'ils ne pouvaient mieux reconnaître le souverain pouvoir de la divinité qu'en lui faisant opérer une foule de miracles, et sa véracité infinie qu'en lui faisant jouer un rôle, plus ou moins noble, dans des récits tout entiers sortis du cerveau égyptien et imités, autant que possible, des livres reconnus comme canoniques, les auteurs coptes inondèrent l'Égypte d'une foule de rêveries béates quand elles n'étaient pas stupides et leur donnèrent les noms pompeux de *Révélations*, d'*Évangiles*, d'*Apocalypses*. Il est de notoriété publique qu'au cours des quatre premiers siècles de notre ère le monde romain et chrétien fut envahi par une foule d'œuvres sans valeur, sur lesquelles la crédulité humaine se jeta comme sur une nourriture désirable, heureuse de satisfaire ainsi un ardent désir de croire. L'Égypte, à mon avis, fut la grande officine des œuvres apocryphes de cette époque. Dès le commencement du IIe siècle, ce besoin effréné de produire et d'élucubrer avait donné naissance aux œuvres extraordinaires des gnostiques, de Basilide et de Valentin. Peut-être quelques ouvrages de ce dernier nous sont-ils parvenus. Ce n'est pas certain; cependant les œuvres coptes qui renferment les traités gnostiques auxquel je fais allusion, qu'ils soient ou non de Valentin, sont bien un témoignage éclatant de ce que pouvaient être ces chimériques compositions. Les œuvres gnostiques furent suivies des *apocryphes*, Évangiles ou Apocalypses; mais, à en juger d'après les fragments qui nous sont parvenus, c'est surtout les récits dans le genre des Évangiles qui eurent la vogue en Égypte.

Ces récits, maintenant perdus pour la plupart, peuvent se reconstituer pour un certain nombre d'après les fragments coptes qui nous sont parvenus ou les traductions arabes faites

sur les manuscrits coptes. Ils sont remplis d'étrangetés et de bizarreries offrant quelquefois des tableaux assez puissants, comme le récit de la mort de saint Joseph, mais toujours marqués aux endroits les plus pathétiques au coin du génie égyptien, c'est-à-dire mêlés de naïvetés et de plaisanteries anodines, de jeux de mots puérils et de descriptions réalistes qui laisseraient peut-être bien loin derrière elles les œuvres naturalistes modernes. L'esprit humain n'a presque rien à gagner à la lecture de semblables œuvres. Elles nous servent cependant à connaître les idées religieuses qui avaient cours parmi les auteurs, et la vogue qu'elles eurent pendant longtemps est une preuve assez claire que ces idées étaient partagées par la grande masse du peuple. Ce n'est certes pas en Égypte que l'épithète d'apocryphes enlevait toute valeur à un ouvrage. Pourvu que l'ouvrage fût édifiant et à condition qu'il fût donné comme l'œuvre d'un homme connu par ailleurs, apôtre, saint ou martyr, on le recevait sans difficulté, on le lisait avec ardeur, on le citait à l'égal des Évangiles canoniques et personne ne s'en montrait scandalisé [1]. A quoi bon distinguer, en effet, entre un livre authentique ou apocryphe? Les Coptes ne pouvaient-ils donc aussi bien faire que des Juifs? D'ailleurs ils ne faisaient que glorifier Dieu et émettre leurs idées. Ces idées qu'on a trop souvent traitées de gnostiques sont des idées d'origine purement égyptienne.

Un autre effet de la croyance à la divinité des Écritures fut l'émulation étonnante qui s'empara des moines égyptiens à la lecture des vies d'Élie et d'Élisée, des autres prophètes et de Jean le Baptiste. Ces hommes extraordinaires furent pour eux le type parfait à réaliser. Parmi les moines les plus célèbres, il n'en est pas un qui ne soit appelé quelquefois nouvel Élie, nouvel Élisée d'un nouvel Élie, etc. Élie, Élisée et Jean le Baptiste sont presque toujours mis sur le même

1) On rencontre quelquefois dans les œuvres coptes des citations des Évangiles que l'on ne peut retrouver dans le Nouveau Testament. J'en conclus qu'ils ont cité les évangiles apocryphes.

pied et ne sont jamais séparés les uns des autres. Chaque moine choisissait parmi eux son patron spécial, et, s'il se sentait assez fort pour supporter double charge, il prenait deux patrons au lieu d'un. On les eût nécessairement fort embarrassés si on leur eût demandé ce qu'ils comptaient imiter de préférence dans la vie d'Élie, d'Élisée ou de Jean le Baptiste : ils n'en savaient évidemment pas plus sur ces saints personnages que nous n'en savons nous-mêmes, c'est-à-dire fort peu de chose, si l'on excepte les rapports des premiers avec les rois d'Israël. Mais cette ignorance leur importait peu ; ils savaient que ces trois héros de la foi avaient vécu dans le désert, et leur facile imagination suppléait à ce qu'ils ignoraient. Ils en étaient d'autant plus charmés qu'on ne pouvait les convaincre d'erreur, puisque l'ignorance était universelle. Aussi il semble bien qu'il ait existé en Égypte des vies apocryphes d'Élie et d'Élisée[1] : la chose est certaine pour Jean le Baptiste[2].

Les fondateurs d'ordres furent sans doute les propagateurs les plus actifs de cette dévotion extraordinaire pour des saints dont on ne connaissait guère que le nom ou certaines actions extérieures n'ayant aucun rapport avec la vie monacale, cénobitique ou érémitique. On voit dans la vie de Schnoudi que ce célèbre moine ne se contentait pas de proposer ces grands hommes, comme il disait, à l'imitation de ses moines, il invitait les trois types du monachisme à visiter son monastère afin d'édifier ses moines; il prévenait même ceux-ci de la visite merveilleuse, mais il prenait en même temps soin de prescrire le silence le plus absolu et ordonnait de baisser la tête pour recevoir la bénédiction des visiteurs. A l'heure dite, Élie, Élisée et Jean le Baptiste, chacun avec son attribut spécial, le premier avec sa barbe, le second avec

1) J'ai trouvé un fragment de la vie d'Élie dans un parchemin appartenant à lord Crawford.

2) Cette vie existe dans les deux dialectes au musée de Turin et à la bibliothèque vaticane : si elle n'est pas publiée, M. Rossi la publiera prochainement.

sa tête chauve, le troisième avec son sayon de poils de chameau, tous les trois entourés d'une lumière indescriptible, arrivaient et passaient au milieu des frères silencieux et courbant la tête. Le tour était facile à jouer et Schnoudi fit de même pour David, le psalmiste royal, couronne en tête et revêtu d'un splendide manteau. De pareils miracles étaient faciles à faire pour un thaumaturge de la force de Schnoudi. Ce n'était pas assez pour lui de réaliser le type d'Élie, d'Élisée et de Jean le Baptiste, il devait s'élever jusqu'au type de Moïse lui-même, le premier et le plus grand des prophètes.

Personne ne sera surpris, je pense, d'après ce qui précède, que les Coptes ayant une foi aussi aveugle dans les Écritures se soient empressés d'en apprendre une grande partie par cœur. Les Égyptiens, de tout temps, ont été doués d'une merveilleuse mémoire, leurs descendants actuels n'ont certes pas dégénéré sous ce rapport : ils savent une quantité vraiment extraordinaire de chants d'église, de livres de l'Écriture, de pièces de toute sorte, et leur mémoire ne connaît pas la plus légère défaillance. Les moines ont fait de même. Un moine qui n'aurait pas su tout d'abord le psautier en entier par cœur, quand même il eût ignoré complètement l'art de la lecture, n'eût pas été digne de ce nom, à moins d'être un héros de vertu comme celui qui mit dix-huit ans à apprendre un verset : il est vrai que par apprendre il entendait vivre conformément à la doctrine contenue dans le verset. Avec et après les Psaumes, on apprenait encore un ou deux Évangiles, celui de saint Mathieu, de saint Luc et quelquefois de saint Marc de préférence, rarement celui de saint Jean, trop idéal et touchant à peine à l'humanité. Venaient ensuite les douze petits Prophètes que l'on apprenait par cœur en douze jours : si la mémoire ne se montrait pas assez fidèle, on avait un bon moyen pour la corriger ; on se plaçait dans un endroit bien exposé au soleil, pieds nus sur le sable brûlant, on s'attachait une grosse pierre au cou et l'on ne bougeait pas avant de s'être mis son prophète dans la tête ; aujourd'hui, les enfants des écoles coptes, pour apprendre leurs leçons, crient tous

à tue-tête et se donnent de grands coups de poing dans la poitrine. Les Psaumes, un ou deux Évangiles, les douze petits Prophètes, voilà quelle était la portion des Écritures qu'un moine ordinaire devait savoir ; les plus forts et les plus vertueux, comme Schnoudi, savaient l'Écriture presque entière, sans compter un nombre considérable de passages des homélies célèbres.

Ainsi armé contre les tentations de l'ennemi, le Copte trouvait dans l'Écriture sa foi et les armes dont il avait besoin pour se défendre. On concevra facilement dès lors que sa foi soit resté en quelque sorte à l'état rudimentaire et que son culte s'en soit ressenti. Au fond, le Copte n'admit des dogmes du christianisme que ceux qui lui semblaient ressortir des textes scripturaires, le dogme de la Trinité et celui de l'Incarnation. Il ne se donna guère la peine de les comprendre et se hâta de les façonner à la tradition de l'ancienne Égypte ; mais cependant il les accepta. Quant aux sacrements, il se conduisit exactement de la même manière ; il connut le Baptême, l'Eucharistie et l'Ordre. Par le Baptême, il devenait chrétien ; par l'Eucharistie, il se nourrissait du corps et du sang de Jésus-Christ ; par l'Ordre, il devenait prêtre, trois choses qu'il n'avait pas trouvées dans sa vie précédente ; mais, comme auparavant il s'était marié, avait vécu dans toute la vigueur de son tempérament et était mort dans l'attente de la récompense éternelle, il ne crut point nécessaire d'avoir d'autres sacrements. La Confirmation, la Pénitence, le Mariage, en tant que sacrements, lui furent d'abord inconnus ; il faut peut-être en dire autant de l'Extrême-Onction, du moins on ne voit rien de semblable dans le récit de la mort des grands saints. Quant au Mariage, l'habitude se prit de bonne heure de le bénir ; mais fût-il élevé à la dignité de sacrement? je l'ignore. On pourrait en trouver une preuve dans la monogamie, si la monogamie n'avait été de tout temps la loi de l'Égypte[1]. La Confirmation et la Confession sont toujours de-

1) Il ne faudrait pas croire cependant que le mariage chrétien soit aussi

meurées inconnues; en revanche la circoncision est toujours pratiquée, même pour les femmes, et certaines prescriptions de la loi mosaïque sur les aliments sont toujours en vigueur [1].

Cette foi en l'Écriture a été de tout temps caractérisée chez les Coptes par le manque le plus complet de critique. Ils prenaient tout au pied de la lettre et ne surent jamais, selon le conseil de l'apôtre, distinguer entre la lettre qui tue et l'esprit qui vivifie. Aussi quelquefois ils se montraient scandalisés, avec quelque droit il faut l'avouer; ils ne pouvaient, en particulier, comprendre certaines paroles de l'Ecclésiaste, et toute l'éloquence de Schnoudi était requise pour leur enlever leurs scrupules. D'autres fois ils bâtissaient tout un système de conduite sur un texte qu'ils ne comprenaient pas et se montraient alors aussi entêtés dans leur propre sens que s'ils eussent reçu eux-mêmes la parole de Dieu. Il y a dans l'Écriture un verset où l'on rencontre ces paroles : « J'arracherai de leurs dents l'iniquité... [2]; » les moines de Schnoudi y virent un moyen facile de se garder du péché. Ils se procurèrent de petites limes et se curèrent les dents à qui mieux mieux. Devant cette faiblesse d'esprit, Schnoudi se mit dans une violente colère contre les prévaricateurs, il prononça à leur sujet une de ses plus mordantes homélies et leur conseilla de se

strict chez les Coptes qu'en Occident. Cette année même, comme je me trouvais un jour au divan du patriarche en compagnie de plusieurs membres importants de la communauté copte, je fus fort surpris d'en voir tout à coup deux se jeter aux pieds du patriarche, lui baiser la main, le supplier ardemment et avec des larmes dans la voix. Le patriarche répondait avec une sainte colère, je présume : le fait est qu'il était irrité. Il s'agissait d'une femme qui s'était mariée dans la pauvreté. Sa pauvreté lui ôtant le moyen d'élever sa famille, elle avait quitté son mari et avait vécu avec un autre copte très riche auquel elle avait donné des enfants. Devenue vieille, elle voulait retourner près de l'époux de sa jeunesse. Le patriarche refusait, mais bientôt son ardeur tomba, il promit d'aller visiter la femme et d'arranger l'affaire.

1) Je crois qu'on doit plutôt attribuer la persistance de ces pratiques à la tradition purement égyptienne. Il ne serait pas très facile autrement de comprendre que l'observance de ces prescriptions se soit introduite en Égypte avec le christianisme qui ne tarda pas à les abolir.

(2) Zachar., IX, v. 47.

faire plutôt arracher toutes leurs dents ; ils seraient alors assurés de ne plus avoir d'iniquités lorsqu'ils n'auraient plus de dents. Cette belle doctrine n'empêchait pas Schnoudi, le cas échéant, de faire de même. Il faisait même plus et, malgré cette étroiesse d'esprit qui portait à tout prendre dans le sens littéral le plus strict, Schnoudi et tous les moines se permettaient avec la parole de Dieu d'étranges libertés. Jésus avait dit à la Samaritaine : « Le temps viendra où l'on n'adorera le Père ni sur cette montagne, ni à Jérusalem [1] » ; Schnoudi, voulant attirer les aumônes à l'église de son monastère, ne craignait pas de citer les paroles du Christ de la manière suivante : « Le temps viendra où l'on n'adorera plus Dieu à Jérusalem, mais sur cette montagne ; » la montagne, c'était celle d'Athribis, près de laquelle il avait construit son couvent qui existe aujourd'hui. Je pourrais citer une foule d'autres traits semblables. Il ne faut pas cependant voir dans cette liberté qui frisait le mensonge et la plus insigne fausseté, une contradiction avec l'amour et la révérence dont je parlais tout à l'heure ; c'est, au contraire, un effet tout particulier du caractère égyptien. J'ai fait remarquer plus haut que l'Égyptien antique et le Copte moderne croyaient avoir un droit sur Dieu lui-même lorsqu'ils le priaient : c'est ici un nouveau phénomène provenant de la même cause. Si le droit existait sur Dieu, à plus forte raison sur sa parole : d'ailleurs la fin ne justifiait-elle pas les moyens? Mais c'est là une question toute de morale et je dois m'en tenir au dogme.

Je ne dois pas oublier, en terminant ces considérations, de dire que de même que les paroles de Thoth, bien et dûment copiées sur un rouleau de papyrus préservaient de tous les maléfices, de même les paroles de l'Écriture, surtout des Évangiles, avaient le même effet. On employait à volonté les unes et les autres : les recettes magiques trouvées en grand nombre dans les monastères le montrent surabondamment. Ces recettes dérivaient en droite ligne des antiques rituels

1) Johan., IV, v. 21.

magiques. Quand on se servait de l'Évangile, et l'on s'en servait souvent, on avait surtout recours au célèbre passage qui termine l'Évangile selon saint Marc. Un jour que Pisentius avait vu un énorme dragon dans le désert (c'était un serpent déjà mort), il envoya son disciple le voir. Celui-ci avait peur. Pisentius lui reprocha sa frayeur et son manque de foi : « N'as-tu pas, lui dit-il, les paroles de l'Évangile qui te prémunissent contre tous les dangers ? » Ces paroles sont les suivantes : « Ceux qui croiront en mon nom chasseront les démons, parleront de nouvelles langues, prendront les serpents et, s'ils boivent quelque poison, n'en ressentiront aucun mal[1]. »

Mais c'est assez parler de magie, car il m'en faudra parler plus loin, en traitant de la question du surnaturel dans les croyances et la vie du peuple chrétien d'Égypte.

(*A suivre.*) E. Amélineau.

1) Marc, xvi, v. 17-18.

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

SA MÉTHODE ET SON ROLE

D'APRÈS LES TRAVAUX RÉCENTS

DE

MM. MAURICE VERNES, GOBLET D'ALVIELLA

ET DU P. VAN DEN GHEYN

Le P. van den Gheyn. La science des religions. Essai historique et critique dans *La Controverse et le Contemporain* (livr. des 15 juin, 15 juillet et 15 octobre 1886).

Maurice Vernes. L'Histoire des religions. Son esprit, sa méthode et ses divisions. Son enseignement en France et à l'étranger. Paris, Leroux, 1887; in-12, de 281 p.

Comte Goblet d'Alviella. Introduction à l'histoire générale des religions. Résumé du cours public donné à l'Université de Bruxelles en 1884-1885. Bruxelles, Muquardt; Paris, Leroux, 1887, gr. in-8 de VIII et 176 p.

S'il était vrai, dans le monde scientifique comme dans le monde industriel, que pour réussir il faut attirer l'attention en faisant parler de soi, l'histoire des religions n'aurait pas à se plaindre de cette fin d'année. Les publications destinées à en faire ressortir les progrès et à discuter la méthode qui doit présider à ses travaux se succèdent avec une rapidité extraordinaire et témoignent tout au moins qu'elle est désormais bien vivante. Au fur et à mesure de leur apparition nous avons signalé et le plus souvent discuté dans cette *Revue* les écrits des mythologues, philologues et anthropologistes, qui préconisent des méthodes différentes comme autant de panacées propres à faire le salut de notre jeune discipline, et

dans nos chroniques bi-mensuelles nous nous sommes efforcé de tenir nos lecteurs au courant de tout ce qui a fortifié l'organisation de l'histoire des religions dans les divers pays. L'apparition presque simultanée des trois traités dont nous avons énoncé les titres au commencement de cet article nous prouve que, loin de diminuer, la sollicitude des auteurs pour le sort de l'histoire religieuse générale tend, au contraire, à s'accroître encore. Défenseurs de la première heure et convertis de la veille, amis par inclination ou par nécessité se rencontrent dans la même assurance que l'enseignement de l'histoire des religions est désormais établi d'une manière définitive dans les vastes cadres de la science moderne. Il ne s'agit plus pour eux de discuter son droit à l'existence. Ils sont bien plutôt préoccupés de l'esprit qui prévaudra dans le nouvel enseignement, de la méthode que l'on y appliquera, des tendances qui animeront ses futurs maîtres et des conséquences qu'il entraînera soit dans le monde universitaire, soit dans la société en général.

En résumant très rapidement ces ouvrages et en présentant à leur occasion quelques réflexions sur les questions pendantes, nous dresserons une sorte de bilan de la situation actuelle de l'histoire des religions.

I

Le P. van den Gheyn, de la Compagnie de Jésus, s'est proposé de faire connaître aux lecteurs de la revue catholique, *La Controverse et le Contemporain*, l'histoire du développement qu'a pris en ces derniers temps l'histoire comparée des religions. Il est qualifié pour en parler, car il a lui-même publié des travaux de philologie et de mythologie comparées qui ont été l'objet de certaines critiques dans cette *Revue*, mais qui ont néanmoins rencontré un accueil favorable auprès de plusieurs hommes compétents[1]. Il ne saurait médire d'une science qu'il cultive lui-même et à laquelle travaille un homme pour lequel il professe une grande admiration, Mgr de Harlez. Mais s'il n'en veut pas à la science, il n'est pas tendre pour la majorité de ceux qui la représentent actuellement. Ce n'est pas, il est vrai, aux personnalités qu'il s'en prend. Alors même qu'il

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIII, p. 222 et suiv. ; cf., p. 378.

eût été de bon goût d'éviter certaines appréciations et certains jugements un peu sommaires sur la valeur scientifique de tel ou tel hiérographe, il est évident pour tout lecteur impartial que le P. van den Gheyn poursuit en eux, moins leurs prétendues erreurs historiques que leurs convictions philosophiques et la tendance même qu'ils impriment à l'histoire des religions. En nous offrant une revue, claire et bien menée, des institutions et des ouvrages dans lesquels cette histoire a trouvé son expression la plus récente, il n'a d'autre but que de montrer comment la mythologie comparée et l'histoire des religions « sont devenues, aux mains de l'incrédulité moderne, une arme de combat redoutable contre la révélation et ses dogmes fontamentaux. » (T. VII, p. 161-162.)

Il paraît que le grand essor de l'histoire des religions dans les dernières années est dû au triomphe du rationalisme en pays protestant (p. 168). Nous n'entrerons pas dans la discussion de cette thèse qui nous entraînerait sans doute vers un ordre de considérations auquel la *Revue de l'histoire des Religions* entend rester étrangère. Nous nous bornerons à déclarer que, si le P. van den Gheyn avait raison sur ce point, il faudrait faire au rationalisme protestant grand honneur d'avoir contribué de la sorte à l'élargissement des études religieuses et d'avoir fondé une science à laquelle s'intéressent dès à présent des hommes aussi peu suspects d'hérésie que l'abbé de Broglie, Mgr de Harlez, le P. Cesare di Cara et le P. van den Gheyn lui-même.

L'auteur des articles que nous analysons n'est pas à tel point absorbé par la réfutation des doctrines historiques, philosophiques ou théologiques de MM. Tiele et Albert Réville, qu'il ne trouve l'occasion de parler du *Musée Guimet*, des *Annales* et de la *Revue de l'histoire des Religions*. Nous ne pouvons dissimuler que cette dernière le préoccupe d'une façon particulière. Il veut bien nous décerner le nom d'organe attitré de la nouvelle science, et quoiqu'il ait constaté de louables efforts pour donner à l'œuvre un caractère de plus grande impartialité depuis que j'ai l'honneur de la diriger, il n'en conclut pas moins que nous sommes très dangereux. Qu'était-ce donc, je vous prie, avant nos efforts pour être plus impartiaux ? La nouvelle section des sciences religieuses à l'École des Hautes-Études ne lui dit rien non plus qui vaille. Des noms comme ceux de M. Havet, de M. Albert Réville, de M. Maurice Vernes ne sauraient trouver grâce à ses yeux. Les philosophes qui,

en Italie, s'occupent d'histoire des religions, et surtout notre honorable collaborateur, M. le comte Goblet d'Alviella, en Belgique, ne sont pas mieux traités.

Il reste cependant une consolation au P. van den Gheyn, celle de pouvoir terminer ses articles en reproduisant presque sans restriction le jugement émis sur l'histoire des religions par M. Maurice Vernes, dans un article de la *Revue Critique* dont nos lecteurs ont eu connaissance l'année dernière (t. XII, p. 170 et suiv.). D'accord avec M. Vernes, il estime que tout ce qui a été fait jusqu'à présent dans le domaine de l'histoire des religions ne vaut pas grand'chose. L'œuvre a été mal conduite ; il faut la reprendre dans un autre esprit, avec une meilleure méthode. L'accord entre les deux critiques ne va pas plus loin, il est vrai. L'histoire des religions telle qu'elle est traitée actuellement est avec eux dans la situation de ces ministères qui tombent sous une coalition d'extrême-droite et d'extrême-gauche. La majorité qui les renverse est radicalement divisée, lorsqu'il s'agit de les remplacer. M. Vernes, — nous le verrons plus loin, — veut réduire l'histoire générale des religions à un pragmatisme critique, en dehors de tout système, de toute considération générale, voire même de tout principe philosophique. Le P. van den Gheyn et les historiens de son école veulent, au contraire, substituer à l'esprit de complète indépendance scientifique dont les représentants les plus marquants de l'histoire des religions sont actuellement animés, un esprit de soumission à l'égard de la théologie officielle. L'histoire, telle que la comprend M. Vernes, devient un catalogue ; entre les mains du P. van den Gheyn, elle devient une apologétique.

Un grand nombre de nos collaborateurs pensent qu'elle ne doit être ni l'un ni l'autre. Il est arrivé à quelques-uns d'entre eux d'énoncer l'opinion que les historiens qui se soumettent à une autorité religieuse infaillible — quelle qu'elle soit, catholique, protestante, bouddhiste ou musulmane — manquent de la liberté d'esprit nécessaire pour reconstituer avec impartialité tous les faits de l'histoire religieuse qui touchent de près ou de loin à leur foi. C'est une opinion qui peut se soutenir. Mais il n'est jamais venu à l'esprit de personne, dans le cercle des collaborateurs de cette Revue, d'interdire l'histoire des religions aux catholiques, comme le prétend le P. van den Gheyn.

Je tiens tant à ne pas laisser s'accréditer une pareille opinion

que pour une fois je m'écarte de la règle que nous nous sommes imposée d'exclure de cette Revue tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique. Nous nous trouvons ici en cas de légitime défense. Il y a parmi nos collaborateurs des libres penseurs sans aucune religion, des libres penseurs protestants, des protestants orthodoxes, des israélites, des catholiques, et je crois même de très bons catholiques ; mais je déclare au P. van den Gheyn que jamais je ne me suis préoccupé de leurs convictions religieuses, pas plus qu'ils ne s'inquiètent des miennes. Il règne chez nous une complète liberté. Nous ne sommes inféodés à aucun parti, à aucune confession, à aucune école philosophique, à aucun système. Nous accueillons également volontiers les travaux des folkloristes et ceux des partisans les plus exclusifs de la méthode philologique, et si demain Mgr de Harlez ou M. l'abbé de Broglie nous faisaient l'honneur de nous envoyer un article qui ne fût ni dogmatique, ni apologétique, mais simplement historique, nous l'accueillerions très volontiers, tout comme nous accueillerions, dans les mêmes conditions, un article de M. Hovelacque ou de M. Eugène Véron. Voilà — puisqu'il faut mettre les points sur les *i* — les principes dont nous nous inspirons à la *Revue de l'histoire des Religions*. Bien loin d'interdire l'histoire des religions aux membres du clergé catholique, nous sommes très heureux de les voir y prendre goût et nous applaudissons à l'exhortation que le P. van den Gheyn leur adresse, d'accord avec Mgr de Harlez, pour les encourager à se consacrer davantage à l'étude de l'histoire religieuse générale (livr. du 15 oct., p. 275). Quand l'exactitude historique nous paraîtra compromise dans leurs travaux par leurs opinions dogmatiques, nous le dirons, tout comme ils seront parfaitement en droit de nous reprocher les erreurs qui résulteraient, dans nos travaux, de nos opinions religieuses ou philosophiques. C'est justement par l'élimination de ces éléments étrangers que l'histoire se constitue dans sa pureté. Elle ne peut pas vivre sans une liberté complète. Tant pis pour ceux qui ne peuvent pas s'accoutumer de la liberté scientifique, à quelque parti qu'ils appartiennent !

II

Les deux livres de MM. Vernes et Goblet d'Alviella nous transportent dans une autre atmosphère que celle où se meut le P. van den Gheyn. Nous y retrouvons bien encore des considérations sur

l'esprit qui doit animer l'historien des religions et sur les rapports de l'histoire religieuse générale avec l'enseignement ecclésiastique ; mais elles n'occupent plus qu'une place secondaire dans les préoccupations des auteurs. Il s'agit ici avant tout de discussion sur la méthode, sur les conditions de l'histoire des religions, sur les classifications des religions et sur le rôle de cette histoire dans l'instruction publique.

L'ouvrage de M. Vernes se compose de deux parties : la première inédite, la seconde consistant en réimpressions d'une série d'études déja publiées de M. Vernes lui-même ou de quelques-uns de ses correspondants les plus notables. M. Vernes pense avec raison que la phase de création de l'histoire des religions est passée. L'histoire religieuse ou *hiérographie* « s'est fait sa place au soleil et, en dehors d'un petit nombre d'esprits malveillants, l'on reconnaît aujourd'hui qu'il y a lieu de grouper et d'étudier concurremment l'ensemble des données que nous possédons sur les idées et les pratiques religieuses des différents peuples » (p. 2). Désormais elle est entrée dans la phase d'organisation ; de nouveaux devoirs s'imposent à ceux qui la cultivent. C'est à la détermination de ces nouveaux devoirs que sont consacrés les chapitres inédits sur l'objet, l'esprit et la méthode de l'histoire des religions, sur le classement des religions, ainsi que la reproduction de la leçon sur les abus de la méthode comparative dans l'histoire des religions par laquelle M. Vernes a inauguré son cours d'histoire des religions sémitiques à l'École des Hautes-Études. Nos lecteurs connaissent déjà les idées de M. Vernes à ce sujet par l'analyse que nous avons donnée de cette leçon d'inauguration dans l'une de nos précédentes chroniques (voir t. XIII, p. 380 et suiv.). Il nous semble, toutefois, que dans les deux chapitres nouveaux ajoutés par l'auteur en tête du livre que nous analysons, il a formulé sa pensée sous une forme moins absolue qui ne lui est point défavorable. Il veut bien reconnaître que la méthode historique ou critique dont il recommande l'application à l'histoire des religions n'est pas absolument inconnue à ses collègues en hiérographie et que, depuis longtemps déjà, elle a été mise en pratique avec succès par plusieurs d'entre eux. Bien plus, tout le monde lui paraît d'accord sur cette question de méthode, au moins en théorie. Malheureusement la pratique ne répond pas toujours à la théorie (p. 28 et suiv.). Ici nous sommes complètement du même avis que M. Vernes et nous le félicitons de

réclamer avec insistance une plus grande fidélité à la méthode rigoureuse de l'histoire scientifique.

Nous constatons aussi avec plaisir que l'auteur a tempéré son jugement sur la valeur et la signification du folk-lore dans l'histoire des religions. Tandis que dans son article de la *Revue Critique* (n° du 28 sept. 1885) il considérait le folk-lore comme une étude étrangère à l'histoire des religions, dans le présent livre il reconnaît que « les partisans du folk-lore apportent à notre connaissance des pratiques religieuses une utile contribution » (p. 33), et se borne à protester contre l'assimilation de l'histoire des religions soit à la mythologie comparée, soit au folk-lore. Sur ce point encore nous sommes de la même opinion.

A la suite des trois chapitres que nous venons de mentionner, M. Vernes a réimprimé plusieurs articles qu'il a publiés ici-même sur l'histoire des religions aux différents degrés de l'enseignement public (t. III, p. 1 et suiv.), sur une proposition de M. Paul Bert relative à l'enseignement de l'histoire des religions (t. VI, p. 123 et suiv.) et sur un projet de transformation des facultés de théologie (*ibid.*, p. 257 et suiv.). Dans un septième chapitre nous trouvons l'opinion de divers publicistes sur l'introduction de l'histoire religieuse dans l'enseignement public et l'énumération des consécrations pratiques grâce auxquelles cet enseignement a passé du domaine des *desiderata* dans celui de la réalité vivante. En appendice, l'auteur a ajouté deux articles de M. van Hamel et de M. Goblet d'Alviella sur l'enseignement de l'histoire des religions en Hollande et en Belgique et des programmes pour cours élémentaire et secondaire par MM. van Hamel et Hooykaas. Ces articles et ces programmes ont également paru dans la *Revue de l'histoire des Religions* (années 1880 et 1882).

La seconde partie du livre qui nous occupe ne nous apprend donc pas grand'chose de nouveau. Mais, en réunissant dans un même volume des écrits qui ont paru à diverses époques, M. Vernes nous fait toucher du doigt, pour ainsi dire, la continuité et l'énergie de ses efforts pour propager l'enseignement de l'histoire des religions. Tous ceux qui croient comme lui à l'utilité de cet enseignement lui doivent de la reconnaissance pour avoir si vaillamment lutté.

L'ouvrage de M. Goblet d'Alviella — très bien imprimé sur beau papier et relié selon la méthode anglaise — contient le résumé du

cours professé par notre honorable collaborateur de Bruxelles pendant l'année scolaire 1884-1885. Un avant-propos destiné à justifier le choix du sujet et la leçon d'ouverture sur les préjugés qui entravent l'étude scientifique des religions [1], servent d'introduction au cours. En appendice l'auteur a réimprimé un article de la *Revue de Belgique* sur la nécessité d'introduire l'histoire des religions dans l'enseignement public et publié une réponse aux objections qui ont été émises contre son cours, en particulier par M. l'abbé Colinet (dans la *Revue Générale*, mai 1886), et contre sa méthode par M. Vernes.

Le cours de M. Goblet est divisé en vingt et une leçons qui sont toutes abondamment remplies. C'est une introduction à l'histoire de *la* religion autant qu'à l'histoire *des* religions. M. Goblet a combiné dans un seul cours, d'une façon originale et dans son ensemble heureuse, les matières dont M. Albert Réville a fait deux cours distincts dans ses *Prolégomènes* et dans ses *Religions des peuples non civilisés*. A ceux qui trouveraient que l'abondance des matières nuit à l'étude approfondie des détails et qui se plaindraient de ce qu'il y ait trop de généralisation, il convient de rappeler que ce cours est destiné à des étudiants qui font des études générales, littéraires et historiques, non pas exclusivement à un petit nombre d'érudits ou de spécialistes qui se consacrent entièrement à l'histoire des religions.

M. Goblet commence par leur faire l'historique de l'histoire des religions et par leur exposer l'état de cette science à l'époque actuelle. Il définit les phénomènes religieux et passe en revue les classifications des religions. Il établit l'arbre généalogique des religions actuelles (voir ce curieux tableau a la p. 40) et montre qu'il convient de commencer l'histoire des religions par l'étude des croyances et des pratiques des peuples non civilisés, lesquelles se retrouvent, en partie, dans les traditions populaires des peuples civilisés. Mais, au lieu de décrire successivement les croyances et les pratiques propres à chaque peuple ou à chaque groupe ethnique de peuples non-civilisés, le professeur a préféré rassembler, dans des vues d'ensemble, les croyances et les usages rudimentaires qui se rapportent à un même objet, en empruntant ses matériaux aussi bien au folk-lore et à l'histoire des religions organisées qu'aux

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XI, p. 108.

religions des peuples non civilisés. Il nous expose ainsi, dans une série de leçons qui ont dû offrir le plus grand intérêt, la vénération des montagnes et des pierres, des eaux, des plantes et des arbres, des animaux, des phénomènes atmosphériques, du feu, des corps célestes, du ciel et de la terre, en combinant chaque fois les données qui lui sont fournies par les religions des non civilisés actuels avec celles des religions de l'antiquité et des traditions populaires contemporaines.

Après avoir épuisé la liste des objets matériels adorés par l'homme, M. Goblet décrit la vénération des esprits et des morts, les croyances relatives à la vie future, les diverses manifestations du culte aux degrés inférieurs du développement religieux, telles que la prière, la divination, les conjurations, le sacrifice, les symboles et les rites ; et, parmi les premières étapes de l'évolution religieuse, le fétichisme et l'idolâtrie. La sorcellerie l'amène à l'étude du sacerdoce, et l'analyse des éléments constitutifs du mythe, de sa formation et de sa déformation, le conduit jusqu'aux confins des mythologies constituées qui seront, sans doute, l'objet de cours ultérieurs. Les deux dernières leçons traitent des rapports de la religion avec la science et la morale chez les non-civilisés et, sous forme de résumé synthétique, des diverses hypothèses émises sur la forme primitive de la religion et sur l'évolution de ses formes ultérieures. M. Goblet critique l'hypothèse d'un monothéisme primitif et l'évhémérisme de M. Herbert Spencer. Il est partisan résolu du naturisme.

Il ne saurait être question ici de discuter avec l'honorable professeur les points de détail qui, dans un programme aussi riche et aussi varié, pourraient fournir matière à controverse, et il serait oiseux de lui demander pourquoi il a suivi tel ordre plutôt que tel autre dans la distribution de ses leçons. Je ne présenterai à ce sujet qu'une seule observation. Il me paraît regrettable que M. Goblet ait placé la description du naturisme et de l'animisme, en d'autres termes la physique et la psychologie inconscientes et naïves des non civilisés, dans la onzième leçon après avoir étudié la vénération de toutes les catégories d'objets naturels. Je ne vois pas comment il est possible de comprendre le culte de ces objets sans avoir une idée nette sur la conception des choses dans l'esprit du non civilisé.

III

La publication simultanée des deux livres de M. Vernes et de M. Goblet d'Alviella n'est pas entièrement le fait du hasard. Chacun d'eux a pris la plume pour répondre aux préoccupations de l'heure actuelle parmi les hiérographes. Il n'est pas étonnant que la même cause ait produit des effets analogues à Paris et à Bruxelles. M. Vernes et M. Goblet ont tous deux à cœur d'asseoir l'enseignement de l'histoire des religions sur une base solide et de lui imprimer une direction salutaire. Ils ont voulu montrer l'un et l'autre l'unité des principes qui ont inspiré chacun d'eux dans sa campagne passée en faveur de l'organisation de cet enseignement ; de là des deux parts des réimpressions d'articles déjà publiés. Ils ont profité de l'occasion pour se défendre contre ceux qui les ont critiqués. Tous deux nous disent : « voilà comment il faut faire à mon avis ». M. Goblet ajoute : « voici comment j'ai fait ». C'est là une première différence.

Une seconde différence ressort de la comparaison que chacun des deux auteurs nous permet d'établir entre ses articles passés et les pages qu'il a écrites récemment. M. Goblet, sous le coup des attaques dont sa leçon d'ouverture et son cours ont été l'objet, me semble avoir plutôt accentué son point de vue. M. Vernes, au contraire, a plutôt modéré ce qu'il avait énoncé autrefois, dans l'ardeur d'un zèle très recommandable, sous une forme peut-être trop absolue. Nous avons déjà eu l'occasion de le constater plus haut. Nous n'y reviendrions même pas si l'auteur, après les pages excellentes où il montre que l'historien des religions doit se tenir à l'écart de toute polémique religieuse et de toute apologétique, avec un sentiment de respect sympathique pour toutes les religions, en particulier pour celles où plongent les racines de notre propre société, ne s'était pas laissé entraîner à rendre le rationalisme seul responsable du détournement de la vérité historique au profit des préférences dogmatiques de l'historien. Que les rationalistes aient trop souvent accommodé l'histoire de manière à la faire cadrer avec leurs opinions philosophiques ou théologiques, nul ne le contestera. Mais qu'il faille imputer cette aberration au seul rationalisme, voilà ce qui constitue à son tour une erreur historique. Il n'est vraiment

pas nécessaire d'être bien familiarisé avec l'histoire de l'interprétation des textes sacrés pour savoir que, dans toutes les religions, les adversaires les plus acharnés du rationalisme ont sollicité les textes jusqu'à ce qu'ils y trouvassent la confirmation des doctrines qui leur paraissaient être orthodoxes.

M. Vernes, il est vrai, nous dira que nous ne nous entendons pas sur le sens du mot « rationaliste ». Pour lui le rationaliste est celui qui cherche moins à reconstituer les événements du passé, tels qu'ils ont été, qu'à montrer que les événements historiques ou les textes sacrés s'accordent avec sa propre manière de voir. (Voir p. 27, p. 105-107 ; *Revue de l'Histoire des Religions*, t. I, p. 10.) Il est regrettable que l'honorable écrivain, ordinairement si précis dans ses expressions, persiste à prendre ce mot dans un sens qu'il n'a jamais eu. Le terme « rationaliste » a une signification historique, et c'est provoquer une confusion inévitable de le prendre dans une autre acception qui ne se justifie en aucune façon. Pourquoi, en effet, appeler rationalistes ceux qui ont exploité l'histoire au profit de doctrines dans lesquelles l'autorité de la raison était expressément subordonnée à une autorité extérieure quelconque ?

Mais il y a plus. Nous applaudissons M. Vernes lorsqu'il affirme que le véritable historien n'a d'autre souci que de reconstituer la réalité des faits et d'en établir autant que possible la filiation, sans se préoccuper de leur accord avec un système. C'est l'évidence même. Il n'en est pas moins vrai que nous avons tous des systèmes, parce que l'esprit humain est ainsi fait qu'il ne peut pas penser sans systématiser. Les rationalistes, au sens historique du mot, c'est-à-dire les interprètes qui s'efforçaient de ramener les faits réputés surnaturels des traditions religieuses de tous les peuples à la condition d'événements naturels et conformes aux données de la raison, ont eu le grand tort de se laisser beaucoup trop dominer par leurs systèmes. Mais n'oublions pas, s'il vous plaît, que ces mêmes rationalistes ont été les premiers à affirmer les droits de la raison à exercer une critique rigoureuse sur les traditions du passé et que, dans l'histoire religieuse en particulier, ils ont puissamment contribué à l'extension de nos connaissances historiques. Je m'étonne que M. Vernes, qui cultive spécialement l'histoire d'Israel, ne se soit pas rappelé combien ils ont fait progresser la connaissance des antiquités d'Israel. Et ce qui est vrai des rationalistes l'est

aussi de tous les historiens à systèmes, non pas seulement dans l'histoire religieuse, mais dans tous les domaines de l'histoire et jusque dans les sciences naturelles. Les plus grands progrès dans la connaissance de l'histoire comme dans la connaissance de la nature ont été provoqués le plus souvent par des hommes qui cherchaient à démontrer une hypothèse d'une portée générale, en d'autres termes à corroborer un système par des faits. Ce qu'il y avait d'artificiel ou de forcé dans leur interprétation des faits n'a pas tardé à disparaître ; depuis la Renaissance, en effet, les systèmes durent peu ; mais les découvertes positives que leurs auteurs ont faites, dans l'ardeur à trouver la confirmation de leur pensée, sont restées et ont augmenté d'autant le capital de la science à laquelle ils se sont consacrés.

L'aversion de M. Vernes pour ce qu'il appelle le rationalisme tient, d'ailleurs, à des causes plus profondes. Elle résulte, si je ne me trompe, de sa conception même de l'histoire. C'est sur ce point essentiel que je ne suis nullement d'accord avec lui. M. Vernes est un esprit éminemment critique. Voici comment il définit la tâche de l'historien dans le domaine de l'histoire religieuse en particulier ; « Cataloguer les documents, les textes et les faits relatifs aux différentes religions, soumettre chacun d'eux tour à tour à ce que je voudrais appeler un *épluchage* rigoureux, les dater et les classer le mieux qu'il est possible, en un mot amasser des matériaux de bonne qualité scrupuleusement vérifiés, qui pourront servir ultérieurement à des constructions plus ou moins considérables. » (P. 94). Ces instructions sont excellentes ; mais elles sont incomplètes et, si l'on proscrit toute philosophie et toute vue d'ensemble de l'horizon intellectuel de l'historien, comme semble le désirer M. Vernes, elles sont inapplicables.

Il est évident que le premier souci de l'historien doit être de rechercher les documents historiques, en aussi grand nombre que possible, de les soumettre à une critique rigoureuse. Mais neuf fois sur dix il ne pourra exercer cette critique rigoureuse qu'en appliquant aux documents des critères qui lui seront fournis par la conception générale qu'il se fait de l'époque et du milieu auxquels chaque document est censé appartenir. Dans l'histoire des religions surtout il est impossible de procéder autrement. Si nous exceptons, en effet, l'histoire du christianisme pendant les quatre ou cinq derniers siècles, pour laquelle nous avons une abondance de docu-

ments sûrement datés et que nous pouvons contrôler en détail les uns par les autres, il n'y a pour ainsi dire pas une seule religion qui soit assez bien documentée pour que l'on ne soit pas obligé de juger les documents incertains d'après les conclusions auxquelles aboutit l'étude des documents certains, c'est-à-dire d'après l'idée générale que l'on se fait de l'évolution de la religion à laquelle ils appartiennent. C'est même là ce qui fait la valeur de la méthode critique. On part des renseignements clairs et bien datés et, fort des résultats obtenus ainsi, l'on juge les documents obscurs ou suspects. On va du certain à l'incertain. M. Vernes n'agit pas autrement lui-même. Quand il se déclare de plus en plus convaincu que le *Deutéronome* est le produit du VIe et du Ve siècle et que le *Code sacerdotal* est l'œuvre des Ve et IVe siècles (voir *Revue Critique* du 30 août), de quel droit assigne-t-il à ces documents une date et une valeur absolument différentes de celles qu'ils prétendent avoir? Tout simplement parce que l'étude des documents positifs du VIIe au Ve siècle lui a permis de se faire une idée à peu près nette de l'état religieux des Israélites pendant cette époque et de leur langage religieux ; partant de ce point solide, appliquant à la religion d'Israel les règles déjà vérifiées ailleurs par l'expérience, relatives à l'évolution des idées religieuses ou morales, des institutions et du langage, et comparant les données qui lui sont fournies par les documents hébreux, avec celles que lui fournit l'histoire des populations avec lesquelles Israel fut en relation, il aboutit à la conclusion rationnelle que le *Deutéronome* et le *Code sacerdotal* ne peuvent remonter ni à la date ni à l'auteur auxquels ils prétendent remonter. La critique très savante de M. Vernes est toute pénétrée de principes philosophiques et d'idées générales qui lui sont fournies par l'histoire comparée ; mais, à lire ses instructions sur la méthode, il semblerait que M. Vernes fait de la philosophie sans le savoir. Qu'il demande toutefois au P. van den Gheyn ce que celui-ci en pense! Partant d'un point de vue philosophique tout opposé, celui-ci dira que la critique de M. Vernes repose sur des *a priori* et sur un ensemble de conceptions générales fausses. Nous ne partageons pas cet avis, cela va sans dire, car nous faisons grand cas de la critique de M. Vernes. Mais l'opinion d'un tiers est toujours bonne à entendre.

Ne médisons donc pas des idées générales ni de l'application des principes philosophiques à l'histoire. Il n'y a pas d'histoire, pas de

critique, en dehors de leur application. Proscrire la philosophie dans l'établissement d'une méthode, cela me paraît une tentative pour faire renier une mère par son enfant.

J'ai dit, en outre, que les instructions de M. Vernes me paraissaient incomplètes. Quand l'historien aura classé et catalogué les faits, il aura dressé un catalogue, il n'aura pas fait une histoire. Il faut éplucher, sans doute ; mais quand on a épluché il faut préparer les mets et les cuire ; autrement ils ne servent à rien. Dans l'histoire des idées et des sentiments, ce devoir s'impose plus que partout ailleurs à l'historien, et l'on voudra bien m'accorder que l'histoire des religions est avant tout une reconstitution des idées et des sentiments du passé. Les institutions ecclésiastiques, en effet, et les rites ne sont que l'expression sensible des idées qui leur ont donné naissance et n'ont d'autre but que de fortifier et de répandre celles-ci. Faire l'histoire d'une religion, ce n'est donc pas seulement classer un certain nombre de faits positifs ressortissant à cette religion ; c'est encore les faire revivre, montrer la signification qu'ils avaient pour les adeptes de cette religion, comment et pourquoi, en vertu de quelles raisons internes, ils se sont succédé dans un certain ordre ; c'est ressusciter l'âme du passé. Il faut, pour une pareille œuvre, que l'éplucheur de documents soit doublé d'un psychologue et — pourquoi ne le dirais-je pas ? — qu'il sache par expérience ce qu'est un sentiment religieux ou une pensée religieuse. Autrement, fût-il le plus érudit du monde, il ne nous offrira jamais qu'une momie au lieu d'un organisme vivant.

Voilà pourquoi nous sommes entièrement d'accord avec M. Goblet d'Alviella sur l'utilité de commencer l'histoire des religions par l'étude des croyances et des pratiques des non civilisés. Cette étude, en effet, nous initie à la psychologie de l'homme inculte. L'étude des traditions populaires nous rend le même service. Combien y a-t-il de détails, même dans les religions plus développées, auxquels on ne comprendra jamais rien sans cette initiation préalable?

Est-ce à dire maintenant que nous recommandions de se faire d'abord un système et d'étudier les faits ensuite ? En aucune façon. Tout ce que nous avons voulu montrer, c'est que l'on a tort de proscrire de l'histoire la philosophie et les idées générales, c'est que *nolens volens* chacun de nous a son système, comme le mineur a sa lampe pour s'orienter dans les galeries obscures de la mine. Que

l'historien des religions prenne garde de ne pas se laisser dominer par son système, par ses idées philosophiques ou religieuses ! Rien de plus juste. Qu'il n'altère pas les faits et qu'il ne fausse pas l'interprétation des textes ! C'est là une question de loyauté intellectuelle, une obligation morale qui s'impose à tous. Il y a des intelligences malhonnêtes comme des consciences déloyales. Mais, sans philosophie, sans idées générales, l'historien n'interprétera rien du tout ; et sans psychologie, sans expérience religieuse individuelle, l'historien des religions n'interprétera jamais bien.

IV

MM. Vernes et Goblet d'Alviella critiquent tous deux les classifications des religions qui ont été présentées par les principaux hiérographes contemporains, et chacun d'eux en propose une nouvelle. Ni l'un ni l'autre des deux auteurs n'attache, d'ailleurs, une grande importance aux détails du classement des religions. M. Vernes en propose même deux différentes, la première disposée selon les cadres de la géographie et la succession des religions dans l'histoire, la seconde ne renfermant que les religions dont la connaissance importe à l'intelligence complète de la civilisation moderne. M. Goblet d'Alviella commence par adopter le principe de l'évolution religieuse pour établir ses premières divisions ; une seconde catégorie renferme les religions étrangères à notre développement historique ; la troisième et la quatrième ont pour principe la distinction des races, et le christianisme vient à part pour clore la série.

Ces diverses classifications n'ont pas de valeur interne ; elles sont purement empiriques et n'ont d'autre raison d'être que de faciliter la distribution des matières dans l'enseignement. Nous ne les discuterons donc pas. Les discussions sur ce point sont prématurées parce que les rapports de filiation des différentes religions sont encore trop mal connus, et pour certaines religions elles seront toujours oiseuses tant que l'on ne se décidera pas à reconnaître que sous un même nom se rangent des conceptions religieuses fort différentes. Le christianisme de Papias ou de Tertullien n'est évidemment pas la même religion que le christianisme de Thomas d'Aquin, et celui-ci n'a que des rapports assez éloignés avec le

christianisme d'un Channing ou d'un Schleiermacher. Il en est de même pour toutes les grandes religions. Dans quelque catégorie qu'on les range, il sera toujours possible de montrer qu'elles y figurent à tort.

Il nous paraît préférable de consacrer la fin de cet article à la question de l'enseignement de l'histoire des religions. Dans l'enseignement supérieur on peut considérer la cause de l'histoire des religions comme gagnée. Elle est enseignée maintenant dans des cours spéciaux à toutes les universités hollandaises, à Bruxelles, à Rome, à Copenhague, à Genève et enfin à Paris où elle possède aujourd'hui l'organisme le plus complet : une chaire pour l'enseignement général et synthétique au Collège de France et douze chaires pour l'étude analytique des principales religions à l'École des Hautes-Études.

On ne saurait en dire autant de ce qui concerne l'enseignement secondaire et primaire, où ses premiers promoteurs désiraient également l'introniser. Dans l'état actuel des choses en Belgique, M. Goblet d'Alviella ne songe pas à continuer sa campagne. Quant à M. Vernes, il a renoncé, lui aussi, à poursuivre, pour le moment du moins, l'introduction de l'histoire des religions dans les programmes de l'instruction secondaire et surtout de l'instruction primaire. Il demande seulement à l'État d'organiser sans bruit dans les principales Facultés des lettres l'enseignement de l'histoire religieuse. (P. 208.)

Nous partageons entièrement sur ce point les vues de M. Vernes, non pas pour les raisons d'ordre politique auxquelles il semble avoir obéi (p. 207), mais pour des motifs de l'ordre pédagogique. Les programmes de nos lycées et de nos écoles primaires sont déjà surchargés. A l'exception de quelques très bons élèves, la plupart de nos écoliers ne parviennent pas à s'assimiler tout ce qui leur est enseigné. Nous ne croyons pas que le moment soit propice à l'adjonction d'un nouvel enseignement à côté de ceux qui existent déjà. D'ailleurs où est le personnel qui serait capable de donner cet enseignement ? Comment prévenir les conflits inévitables entre l'enseignement religieux et celui de l'histoire des religions ? Il faut bien reconnaître que ce dernier n'est entré dans la pratique nulle part si ce n'est dans les villes de Hollande où des pasteurs protestants s'en sont chargés, c'est-à-dire dans des conditions telles que le conflit était impossible.

Ce qu'il faut, c'est que les professeurs de nos lycées et les maîtres de nos écoles aient une connaissance de l'histoire des religions proportionnée à la nature de l'enseignement qu'ils sont appelés à donner, non pas pour qu'ils en fassent plus tard l'objet de leçons spéciales, mais pour que leur enseignement de l'histoire dite profane en soit pénétré. On est stupéfait de voir combien il y a encore d'ignorance des faits de l'ordre religieux chez la plupart de nos professeurs et de nos maîtres. Aussi approuvons-nous entièrement M. Vernes quand il réclame l'introduction de l'histoire religieuse dans les principales facultés des lettres. Nous ajouterions aux facultés les écoles normales, à commencer par l'École Normale supérieure. Il y a là, croyons-nous, un intérêt de premier ordre à tous les égards, auquel l'administration si éclairée de l'instruction publique ne saurait rester insensible. Mais laissons les leçons spéciales et les programmes spéciaux d'histoire religieuse dans les lycées et dans les écoles primaires aux ecclésiastiques des différents cultes, sous peine de nous engager dans des difficultés inextricables.

M. Vernes demande que l'enseignement à introduire dans les facultés porte spécialement sur le judaïsme, le christianisme et l'histoire générale des religions, et comme chacun de nous s'intéresse plus spécialement à la branche d'études à laquelle il se consacre, M. Vernes est tout particulièrement choqué de ce que l'histoire et la littérature des Hébreux ne soient pas enseignées dans nos facultés. Je mettrais plus volontiers l'accent sur la nécessité d'introduire dans les écoles normales, dans les facultés et dans les programmes de licence et d'agrégation l'histoire générale des religions. C'est elle surtout qui peut être utile aux futurs maîtres et professeurs ; elle leur donnera des notions générales de l'histoire et de la littérature des Hébreux comme des autres religions, tandis qu'une chaire spécialement destinée à l'hébraïsme ne pourra grouper qu'un petit nombre d'élèves qui désirent s'occuper particulièrement d'histoire religieuse ou de langues sémitiques. A Paris, l'hébreu est enseigné à la Faculté de théologie protestante, au Collège de France et à l'École des Hautes-Études, où il y a plusieurs cours spécialement consacrés à l'étude de la langue et un autre à l'étude de la religion des Hébreux. En province, il existe à Lyon une conférence de langues sémitiques. Comme il est impossible d'enseigner l'hébreu sans parler de la religion des Israélites,

puisque tous les documents hébreux sont des œuvres religieuses, on ne peut pas soutenir que l'histoire religieuse d'Israel soit absolument négligée dans notre enseignement supérieur. Nous serions heureux que l'histoire de l'Église chrétienne fût aussi bien traitée. Cependant l'histoire du christianisme est autrement vaste et nous touche d'autrement près que l'histoire et la littérature des Hébreux.

Comme il faut aller au plus pressé et tenir compte des difficultés budgétaires, il nous semble que l'essentiel, pour le moment, est d'obtenir quelques chaires d'histoire générale des religions et subsidiairement des chaires d'histoire du christianisme et du judaïsme.

La discussion des récents écrits du P. van den Gheyn, de M. Vernes et de M. Goblet d'Alviella nous a entraînés à dépasser de beaucoup les limites d'un simple compte rendu de leurs publications. L'intérêt des sujets traités et la qualité des auteurs justifient amplement les développements de cet article. Mais il nous semble que désormais les amis de l'histoire des religions ont mieux à faire que de s'en tenir aux discussions théoriques sur les tendances et la méthode du nouvel enseignement. Que chacun, dans la partie de l'histoire générale à laquelle il est spécialement attaché, s'efforce, d'une part, de faire progresser la science par des travaux d'érudition, d'autre part, de répandre dans le public instruit des pays de langue française les résultats les mieux établis dans son domaine particulier de l'histoire religieuse. Approfondir et vulgariser, voilà les deux côtés également importants de la tâche qui nous incombe. En agissant ainsi, nous contribuerons mieux que par tous les raisonnements théoriques à la fortune de l'histoire des religions et au développement des institutions qui lui servent d'organes.

JEAN REVILLE.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire des religions à Paris. — Dans notre précédente chronique nous avons reproduit le programme des conférences qui ont lieu, pendant le premier semestre de l'année 1886-1887, à la section des sciences religieuses de l'École des Hautes-Etudes. Ce programme est complété à partir du mois de janvier 1887, par les conférences de M. *Sylvain Lévi* sur les religions de l'Inde. C'est, en effet, notre jeune et sympathique collègue de la section des sciences historiques et philologiques, auquel M. le ministre de l'instruction publique a confié l'enseignement des religions de l'Inde, sur présentation du conseil de la section des sciences religieuses. M. Bergaigne a bien voulu conserver la direction des études. M. Sylvain Lévi traite le mercredi à quatre heures des rites funéraires selon les rituels brahmaniques, et les mardis, à trois heures et demie, il explique des textes relatifs aux cérémonies du culte domestique.

M. *Albert Réville* a repris, le lundi 6 décembre, son cours d'histoire générale des religions au Collège de France, devant un très nombreux auditoire. L'honorable professeur étudie cette année, les lundis et les jeudis à trois heures, l'histoire de l'ancienne religion romaine, ses institutions et ses variations sous l'influence des mythologies de la Grèce et de l'Orient, depuis les origines de Rome jusqu'à la fin du paganisme. Dans sa leçon d'ouverture, M. Albert Réville s'est félicité de la récente création de la section des sciences religieuses à l'École des Hautes-Études. Il voit dans cette nouvelle institution la consécration de l'enseignement qu'il a inauguré au Collège de France et le complément indispensable de la chaire qu'il occupe. La section des sciences religieuses est destinée à l'étude analytique de chaque religion ou de chaque groupe de religions en particulier; l'enseignement du Collège de France, au contraire, est surtout synthétique. M. Réville a insisté avec beaucoup de justesse sur la nécessité de ce double travail, dans l'étude de chaque religion particulière et dans celle de l'histoire religieuse générale.

A la Faculté de théologie protestante, M. *Sabatier* expose l'introduction critique aux livres du Nouveau Testament et interprète le quatrième évangile. M. *Ph. Berger* traite de l'histoire des livres poétiques et des livres sapientiaux des Hébreux et explique les Psaumes. M. *Bonet-Maury* étudie l'histoire de l'Église chrétienne et des missions jusqu'à Grégoire-le-Grand et, dans un autre cours, l'histoire du christianisme en Gaule. M. *Jundt* fait également deux cours, le premier sur l'histoire ecclésiastique et religieuse du XIVe siècle, le second sur l'histoire de l'Église depuis le milieu du XVIIIe siècle. M. *Massebieau* étudie la vie d'Origène dans le VIe livre de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe, et M. *Samuel Berger* fait, dans un cours libre, l'introduction à l'étude des apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament.

A la Faculté des lettres, nous remarquons le cours de M. *Bouché-Leclercq* sur l'histoire du culte officiel à Athènes, celui où M. *Collignon* étudie les représentations figurées des divinités grecques, l'explication de textes védiques par M. *Bergaigne* et les leçons de M. *Luchaire* sur les Institutions ecclésiastiques et féodales de la France sous les Capétiens directs.

Au Collège de France, en dehors du cours de M. Albert Réville déjà mentionné, nous avons à signaler le cours de M. *Maspero* sur les Textes des pyramides, relatifs à l'ancienne religion d'Égypte, ceux de M. *Renan*, qui explique le livre des Psaumes et recherche dans l'Hexateuque, le livre des Juges et les livres dits de Samuel, ce qui peut rester des anciens livres intitulés « Jaschar » ou « Livre des Guerres de Jahvé ». M. *Foucaux* explique le premier livre du Rhâmâyana; M. *Boissier*, les Lettres de saint Augustin; M. *Gaston Paris*, la Vie de saint Alexis (texte du XIe siècle); M. *d'Arbois de Jubainville*, des textes hagiographiques et épiques en vieil irlandais.

Dans la section des sciences historiques et philologiques de l'École des Hautes Études, nous trouvons les conférences de M. l'abbé *Duchesne* sur l'organisation de l'Église romaine et de la cour pontificale pendant le haut moyen âge et sur l'épigraphie chrétienne; l'explication historique et critique du livre de Jérémie, par M. *Carrière*; l'explication de chapitres choisis du Kitab Hal-Louma d'Ihn Djanâh et l'interprétation du traité talmudique de Taanit, par M. *Joseph Derenbourg;* les conférences de M. *Clermont-Ganneau* sur les antiquités orientales et l'archéologie hébraïque; les explications des textes hiératiques de MM. *Maspero* et *Guieysse*.

Si nous ajoutons à tous ces cours, gratuitement ouverts au public, aussi bien aux étrangers qu'aux nationaux, les cours professés à l'École du Louvre sur l'archéologie et l'épigraphie, également publics, et les cours fermés de l'École des Langues orientales vivantes, dans lesquels les professeurs touchent tous plus ou moins souvent aux questions d'histoire religieuse de l'antiquité ou de l'Orient contemporain, nous avons le droit de regarder cet ensemble avec un légitime orgueil national et d'affirmer que nulle part au monde, aujourd'hui, les jeunes gens qui se consacrent ou simplement s'intéressent aux études

d'histoire religieuse, ne trouveront réunies dans une même ville des ressources aussi nombreuses, aussi variées, aussi facilement accessibles qu'à Paris. Nous espérons que les étudiants étrangers seront toujours plus nombreux à comprendre les avantages incomparables que Paris leur offre.

Les Concours à l'Académie des Inscriptions. — Dans sa séance publique annuelle du 19 novembre 1886, l'Académie des inscriptions et belles-lettres a décerné les prix des concours fermés le 31 décembre 1885. Nous signalons parmi les auteurs couronnés ceux qui ont présenté des travaux directement ou indirectement utiles à l'historien des religions. Le prix ordinaire a été décerné à M. *Paul Girard;* le sujet du concours était le suivant : « Faire, d'après les textes et les monuments figurés, le tableau de l'éducation et de l'instruction que recevaient les jeunes Athéniens aux ve et ive siècles avant Jésus-Christ jusqu'à l'âge de dix-huit ans. » — Dans le concours sur les antiquités de France, M. l'abbé *Albanès* a obtenu la troisième médaille pour ses dissertations sur l'histoire ecclésiastique de Provence (*Jean Huet, évêque de Toulon, ses fonctions à la cour du roi René, son épiscopat; Problèmes d'histoire ecclésiastique concernant Avignon et le Comtat Venaissin; Histoire des évêques de Saint-Paul-Trois-Châteaux au* xive *siècle; Jean Artaudi, dominicain, prieur de Saint-Maximin; Pierre d'Aigrefeuille, évêque d'Avignon*). Des mentions honorables sont accordées à MM. le comte *Charpin-Feugerolles* et *C. Guigne* pour leurs trois cartulaires de l'*Abbaye d'Ainay*, des *Francs fiefs du Forez* et du *Prieuré de Saint-Sauveur-en-Rue* (Forez); à M. *Prou*, pour son livre intitulé : *Hincmar, de ordine palatii* (Paris, 1885), à M. *Grignon*, pour son ouvrage, *Description et historique de l'église de Notre-Dame-en-Vaux de Châlons* (Châlons-sur-Marne, 1884-1885).

Le prix Bordin n'a pas été décerné; le sujet qu'il fallait traiter était : « Étudier, d'après les documents arabes et persans, les sectes dualistes des Zendiks, Mazdéens, Daïsanites, etc., telles qu'elles se montrent dans l'Orient musulman. Rechercher par quels liens elles se rattachent soit au zoroastrisme, soit au gnosticisme et aux vieilles croyances populaires de l'Iran. » M. *Clément Huart* a obtenu un encouragement de 2,000 francs.

Le prix Delalande-Guérineau n'ayant pas été décerné en 1884, était double cette année. Notre collaborateur, M. *Paul Regnaud*, a obtenu l'un des deux prix, destiné au meilleur ouvrage dans l'ordre des études orientales, pour son livre : *la Rhétorique sanscrite* (Paris, 1884).

Parmi les sujets des concours pour 1887-1888 nous ne mentionnons que les deux suivants relatifs à l'histoire religieuse : *Prix Bordin :* 1° « Exposer méthodiquement la législation politique, civile et religieuse des capitulaires. Les concurrents devront compléter cet exposé au moyen des diplômes et des chartes de la période carlovingienne. Ils devront, en outre, indiquer, d'une part, ce que la législation des capitulaires a retenu du droit romain et du droit mérovingien, et d'autre part, ce qui s'est conservé du droit carlovingien dans les plus anciennes

coutumes. » — 2° « Étudier l'histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade. » — Les mémoires sur ces deux questions devront être déposés au secrétariat de l'Institut, le 31 décembre 1887.

Musée Guimet. — M. L. de Milloué, conservateur du musée Guimet, a informé tous ses correspondants qu'à dater du 15 décembre 1886, l'administration du musée est transférée à Paris, 30, avenue du Trocadéro, où les bureaux sont provisoirement installés jusqu'à l'achèvement du bâtiment qui s'élève place d'Iéna pour recevoir les collections encore exposées à Lyon. C'est aussi au n° 30 de l'avenue du Trocadéro que l'on peut voir tous les objets acquis pour le musée depuis l'époque où le transfert des collections à Paris a été décidé.

Un sacrifice humain à Carthage. — Sous ce titre, M. *H. Gaidoz* a publié, dans la *Revue archéologique* (livr. de septembre-octobre 1886), une courte étude sur une pratique superstitieuse assez répandue, sur l'usage de sacrifier des êtres humains au moment de lancer un navire nouvellement construit. Nous empruntons à cet article le passage suivant qui commence par une citation de Valère Maxime (IX, 2) : « Eadem usi crudelitate in milites nostros, maritimo certamine in suam potestatem redactos, navibus substraverunt, ut earum carinis ac pondere elisi, inusitata ratione mortis barbaram feritatem satiarent; tetro facinore pollutis classibus ipsum mare violaturi. » « Ce que l'écrivain latin, instruit seulement du *fait*, a pris pour un simple acte de cruauté était un rite propitiatoire lors du lancement des navires de la flotte carthaginoise. Les Wikings scandinaves pratiquaient un sacrifice analogue. Le voyageur Cook assista à la même cérémonie dans les îles de la mer du Sud. Les victimes humaines étaient attachées aux rouleaux sur lesquels le navire de guerre descendait à la mer, de sorte que l'étrave fût rougie de leur sang. Des sacrifices de ce genre avaient lieu lorsqu'on lançait un nouveau navire de guerre ou quand on devait entreprendre une expédition importante. — Nous avons lu quelque part que la tâche de couper d'un coup de hache les divers cordages qui retenaient une frégate lors du lancement à la mer était confiée à un condamné à mort. Il avait sa grâce, s'il réussissait dans sa besogne périlleuse sans être écrasé. Il y a peut-être là un souvenir de l'ancien sacrifice humain dans cette circonstance. L'usage chrétien de *baptiser* les navires n'a fait que remplacer les rites propitiatoires des anciens dans la construction et le lancement des navires. La tradition même des *libations* s'est conservée dans l'usage (constaté en Angleterre) de briser une bouteille de vin sur l'avant d'un navire lancé à l'eau. »

L'Histoire des religions à la Revue des Deux-Mondes. — 1° *Les origines de la loi juive d'après M. Renan.* — L'illustre auteur de la *Vie de Jésus* continue dans la *Revue des Deux-Mondes* des 1er et 15 décembre la publication des prémices de son Histoire de la religion d'Israël. Nous avons déjà résumé les deux articles qui parurent en mars de cette année sur l'histoire et la légende des origines de la Bible juive. (T. XIII, p. 235 et suiv.) Cette fois, il s'agit

de la loi dite mosaïque. Après avoir dégagé et caractérisé les premiers éléments de l'ancienne Thora, le *Livre de l'Alliance*, œuvre des prophètes du IXe siècle, M. Renan fait ressortir l'erreur des écrivains qui prennent les lois du Pentateuque pour des lois réelles, faites par des législateurs et appliquées par des juges. « Ce sont des rêves d'ardents réformateurs qui restèrent en leur temps sans application dans l'état, qui ne furent réellement observées que quand il n'y eut plus d'état juif, et d'où devait sortir non une société complète, une *polis*, mais une *ecclesia*, une société religieuse et morale, vivant selon ses règles intérieures, sous le couvert d'un état profane fortement organisé. » Le livre de l'Alliance appartient à l'histoire sainte qui se fit dans le royaume du Nord. L'histoire sainte qui s'élabora environ cent ans plus tard, vers 750, à Jérusalem, eut, elle aussi, son rudiment de Thora, le *Décalogue*. La fusion des deux histoires saintes (jéhoviste et élohiste) qui se fit, selon toutes les apparences, vers la fin du règne d'Ézéchias, conserva les deux documents législatifs. « On peut admettre que le code du temps d'Ézéchias se terminait par le cantique qui occupe aujourd'hui le chapitre XXXII du Deutéronome. » Dès cette époque, d'ailleurs, il existait de petits codes qui renfermaient des ordonnances pour des cas particuliers (p. ex. pour les lépreux) ou qui résumaient les devoirs du serviteur de Jahvé. Mais ils n'étaient pas encore réunis. — La réforme de Josias, qui centralisa le culte de Jahvé à Jérusalem, concorde avec l'apparition d'un nouveau code, le *Deutéronome*, dans lequel les anciennes lois sont reproduites et accommodées aux idées du prophétisme de cette époque, sous forme d'une seconde révélation accordée à Moïse à Arboth-Moab après celle du Sinaï. Il est impossible de ne pas soupçonner que Jérémie eut une grande part à l'élaboration et à la promulgation de ce code. La dernière partie du premier article est consacrée à la caractéristique de cette loi du Deutéronome que le prêtre Helqiah prétendait avoir trouvée dans le temple et qui a été, dans le développement religieux d'Israel, la pire ennemie de la religion universelle rêvée par les prophètes du VIIIe siècle.

Le parti piétiste qui triompha sous Josias perdit le pouvoir à la mort de ce prince, et, quelques années plus tard, la prise de Jérusalem (588) mit un terme à l'existence du royaume de Juda. Mais les exaltés du parti se groupèrent dans l'exil et rencontrèrent dans la personne d'Ézéchiel un chef excellent. L'idéal qui hantait son esprit était l'organisation sacerdotale et rituelle, à peine ébauchée dans la réforme du règne de Josias. « Abordant de front le problème que les réformes de Josias avaient créé sans le résoudre, la hiérarchie du corps sacerdotal, il cherchait à voir en esprit la ville des prêtres qui, par la nécessité des choses, sortait de l'effort inconscient d'Israel (p. 801). » Tout prouve qu'il y eut dans les trente ou quarante premières années après la ruine de Jérusalem, une période où s'élabora un nouveau Deutéronome, un code de l'avenir, encore plus chimérique et moins applicable que le premier. L'histoire de l'époque mosaïque fut remaniée pour servir de justification aux lois nouvelles. Mais la

critique qui veut retrouver en détail les retouches opérées pendant ces refontes incessantes de la loi et de l'histoire mosaïque, fait fausse route; elle entreprend une œuvre impossible. La pensée de M. Renan est parfaitement résumée dans le passage suivant (p. 813) :

« Les vingt ou vingt-cinq années qui suivirent la transportation furent de la sorte une époque de haute activité créatrice. Presque toute la partie sacerdotale et lévitique de la Thora nous paraît, quant au fond, de cette époque; la forme fut ensuite plusieurs fois remaniée. Comme Jérémie fut l'inspirateur du Deutéronome, Ézéchiel fut l'inspirateur du Lévitique. Les trois degrés de la civilisation religieuse chez les Hébreux se distinguent ainsi fort nettement : un premier âge, caractérisé par une hauteur grandiose s'exprimant en formules simples que le monde entier a pu adopter (c'est l'âge des prophètes anciens); un second âge, empreint d'une moralité sevère et touchante, gâtée par un piétisme fanatique très intense (c'est l'âge du Deutéronome et de Jérémie); un troisième âge sacerdotal, étroit, utopique, plein de chimères et d'impossibilités (c'est l'âge du Lévitique et d'Ézéchiel). »

Enfin on peut rapporter au temps de la restauration une certaine quantité d'institutions et de pratiques ainsi qu'un bon nombre de Psaumes. Il semble cependant qu'aucune partie essentielle de la Thora n'est postérieure à l'an 500. M. Renan se refuse à prêter à Esdras un rôle considérable dans la fixation des parties sacerdotales de la Loi. Il peut avoir eu part à la rédaction définitive de la Loi, mais simplement en agglutinant les éléments des législations antérieures. L'arrangement définitif de l'Hexateuque tel que nous l'avons, semble avoir été achevé vers l'an 450.

2° *Études sur l'histoire d'Allemagne. Entrée en scène de la papauté*, par M. *Lavisse*. Dans cet article, M. Lavisse trace à grands traits l'histoire de la papauté, de ses rapports avec le pouvoir civil, spécialement avec les empereurs de Constantinople et les exarques de Ravenne, jusqu'au moment où l'évêque de Rome, dont les missionnaires ont converti la Germanie et vaincu la vieille Église bretonne, élève son pouvoir sur les ruines de la puissance impériale, et s'adresse au duc des Francs pour être protégé contre les Lombards. C'est cette alliance du pape, représentant la puissance spirituelle et l'héritage du monde antique, avec la puissance matérielle des Francs, qui va transformer la face du monde.

Sorciers et possédés. — Les annales judiciaires des dernières semaines nous ont démontré une fois de plus que la croyance aux sorciers et aux mauvais esprits se maintient encore dans nos campagnes et qu'elle est assez puissante pour pousser au crime les malheureux que l'ignorance livre en proie à la superstition. La cour d'assises de Blois a vu comparaître trois misérables, une femme et ses deux frères, qui avaient tué leur mère à petit feu parce qu'elle avait la réputation d'être sorcière. Sans doute la cupidité n'a pas été étrangère à leur horrible crime; la vieille mère leur était à charge; ils

désiraient être débarrassés d'une bouche inutile. Mais il ressort clairement de tous les détails du procès que ces misérables ont cru trouver une justification suffisante de leur conduite dans le fait qu'ils exécutaient une sorcière. Voici d'ailleurs un autre crime, tout récent, auquel on ne saurait attribuer d'autre cause que la seule superstition. Le récit nous en vient du Morbihan. Les deux frères Jallu, fils d'une meunière, ont tué leur sœur parce que, disaient-ils, elle était possédée du démon de l'orgueil. La pauvre fille n'avait d'autre titre à une pareille qualification que d'être trop fière de sa beauté et d'être supérieure par l'intelligence au reste de sa famille. Quoi qu'il en soit, ses frères se concertèrent pour l'exorciser ; le meilleur moyen leur parut être de lui faire plusieurs trous dans le corps avec un vilebrequin. Pendant l'opération, la mère et la sœur de la victime priaient. Inutile d'ajouter que la malheureuse victime est morte de l'exorcisme.

Ces faits répugnants donnent presque un caractère d'actualité à un ouvrage qui vient de paraître : *Les maladies épidémiques de l'esprit. Sorcellerie, magnétisme, morphinisme, délire des grandeurs*, par le Dr *Paul Regnard*, professeur de physiologie générale à l'Institut national agronomique, directeur-adjoint à l'École des Hautes-Études (Paris, Plon-Nourrit). L'auteur fait l'histoire de la sorcellerie depuis ses origines jusqu'à nos jours. Ce sont d'abord les diableries, les sabbats des XVIe et XVIIe siècles, racontés avec un grand luxe de détails. Des reproductions d'anciens tableaux, des figures cabalistiques, des fac-similés d'estampes du temps émaillent le texte et font passer sous nos yeux démons, sorciers et sorcières. Vient ensuite une explication scientifique des phénomènes auxquels nos ancêtres prêtaient une cause surnaturelle. L'auteur démontre que sorciers et possédés sont des hystéro-épileptiques. La deuxième partie de l'ouvrage, qui n'est pas la moins importante par l'abondance et l'originalité des documents et des gravures, est tout entière consacrée aux *Miracles de Saint-Médard*, forme nouvelle qu'affectent au XVIIIe siècle ces étranges déviations de l'esprit. Toute la série des convulsionnaires qui se sont étendus sur la tombe du diacre Pâris défilent sous notre regard. A la fin du XVIIIe siècle, les maladies épidémiques de l'intelligence ont des manifestations plus simples et pour ainsi dire plus médicales. Nous ne sommes plus en présence de sorciers, de possédés ni d'extatiques, mais d'individus en proie au somnambulisme et au sommeil hypnotique. Les surprenants effets qui se produisent dans ces états anormaux sur les sujets sensibles, sont décrits par l'auteur avec une précision qui montre que nous sommes en présence d'un expérimentateur des plus pénétrants, d'un des disciples de M. Charcot. Des gravures exécutées d'après les photographies de l'auteur donnent à cette partie un intérêt tout spécial.

La dernière partie de l'ouvrage du Dr Regnard vise des aberrations de l'esprit comtemporain qui n'ont aucun rapport avec la religion et qui n'en sont ni moins bizarres ni moins répugnantes.

Publications récentes. — 1° M. *A. Jundt,* professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, a publié la leçon qu'il a faite à la séance d'ouverture de la Faculté, le 8 novembre 1886 : *L'Apocalypse mystique du moyen âge et la Matelda de Dante* (Paris, Fischbacher, in-8 de 76 p.). L'auteur nous offre un travail très intéressant, très nourri, sur un sujet qui, en France surtout, n'est encore qu'imparfaitement connu, et attire l'attention du lecteur sur la signification de ces étranges rêveurs du moyen âge dans le développement général de la pensée religieuse.

M. Jundt nous montre l'esprit apocalyptique se développant surtout aux époques de grande désespérance ecclésiastique, de corruption morale et religieuse réputée irrémédiable. Il nous décrit rapidement la grande œuvre entreprise par le monachisme, sous l'influence de l'ordre de Cluny, et l'insuccès auquel elle aboutit par suite de la confusion persistante des intérêts spirituels et des intérêts matériels au sein de l'Église. C'est alors que les mystiques apocalyptiques font entendre leurs prophéties relatives à un bouleversement prochain, d'où doit sortir la purification finale. Déjà sainte Hildegarde (seconde moitié du XIIe siècle) tient un pareil langage. Sa contemporaine, sainte Elisabeth de Schœnau, est encore plus sombre dans ses prophéties. Il y a chez ces pieuses femmes un étrange mélange de mysticisme et d'aspirations vers une réforme sociale. La rupture entre le monachisme réformateur et la hiérarchie officielle se consomme chez Joachim de Flore. M. Jundt nous donne un aperçu sommaire de sa doctrine d'après les documents récemment mis au jour par le P. Denifle. L'idée d'un renouvellement prochain de l'Église par un ordre monastique d'une sainteté particulière qui avait inspiré de nombreux réformateurs du XIIIe siècle, pénétra également dans les couvents de religieuses. C'est ici que M. Jundt nous trace le portrait de la nonne Mathilde de Magdebourg dont nous avons conservé les révélations dans un livre allemand intitulé : *La lumière de la divinité qui rayonne dans les cœurs sincères.* Elle aussi rêve la réforme de l'Église par un ordre de saints prédicateurs, comme l'abbé de Flore, mais elle associe à cette œuvre la papauté et l'empire germanique, régénérés, réconciliés, et se faisant les organes de la réforme. C'est cette Mathilde de Magdebourg dont les écrits ont exercé une grande influence sur l'esprit de Dante ; c'est elle qui est l'original de la Matelda du grand poète.

2° M. *J. Halévy* a publié dans la dernière livraison de la *Revue des Études juives* la suite de ses *Recherches bibliques* (juillet-septembre 1886), sous le re : *Considérations supplémentaires sur le* x*e chapitre de la Genèse.* L'auteur préfère les études détachées portant sur des questions déterminées, sans connexion immédiate entre elles, aux traités complets de critique biblique. Il estime que le temps n'est pas encore venu de ces œuvres d'ensemble. « Il ne faut jamais se lasser de le dire : les études sémitiques sont, en général, encore trop peu avancées pour que l'on puisse déjà avoir une vue d'ensemble sur la composition des textes religieux de n'importe lequel de ces peuples » (p. 148).

L'auteur identifie ici d'une façon qui pourrait être contestée l'état des études portant sur la littérature biblique et celui des études relatives aux autres documents d'origine sémitique. Il est probable que la plume a quelque peu trahi sa pensée et qu'il a voulu parler, moins de l'hébraïsme proprement dit, que des relations entre l'hébraïsme et les autres civilisations sémitiques.

M. Halévy étudie successivement la méthode de classement suivie par l'écrivain hébreu dans l'énumération des peuples, l'identification des noms ethniques, les sources du document, les rapports du chapitre x avec ix, 18-28 et xi, 1-9, le caractère systématique des données concernant les Noachides, le but et la signification du tableau, enfin la date de sa rédaction. La comparaison avec les autres écrits bibliques, surtout avec Ézéchiel, forme la base de ses recherches ; les annales assyriennes en fournissent le cadre historique. Nous ne pouvons pas suivre l'auteur dans le développement substantiel de ces divers sujets. Il est certain qu'un bon nombre de ses assertions susciteront de vives controverses.

3° M. *A. Bergaigne* a publié dans le *Journal asiatique* (livr. de septembre-octobre 1886) un mémoire très remarquable dont il avait déjà communiqué le contenu à l'Académie des inscriptions (voir notre compte rendu de la séance du 21 mai 1886), sous le titre : *La Samhitâ primitive du Rig-Veda*. L'application de principes de critique purement intrinsèques au texte du Rig-Veda est pleine de dangers ; la langue et la religion dont il s'agit sont imparfaitement connues, et il n'y a pas, à proprement parler, de suite dans les idées de la plupart des hymnes védiques. Il faut donc recourir à des principes de critique extrinsèque. C'est ainsi que l'on peut s'appuyer sur la reproduction totale ou fragmentaire de certains hymnes dans les samhitâs des autres Védas ou sur les citations qui sont faites dans les brâhmanas et les sûtras du Rig-Veda. Un autre critère non moins sûr et non moins important, est l'ordre même des hymnes. M. Bergaigne rappelle les applications qui ont été déjà faites de la règle qu'à l'intérieur de chaque mandala du Rig-Veda, comme dans l'ensemble de l'Atharva-Veda et dans le Pûrvârcika du Sâma-Veda, le classement des hymnes est réglé par des principes que l'on peut appeler numériques. Puis il ajoute (p. 199) :

« Or le principe numérique ne règle pas seulement la place des hymnes adressés à un même Dieu, à un même couple ou groupe de dieux, ou composant une autre série quelconque. Il règle, comme j'espère le prouver : 1° à l'intérieur de chaque série la place des hymnes d'un même nombre de vers, *par la longueur décroissante du mètre dominant* ; 2° l'ordre des séries d'un même mandala ou d'une même collection, comme celles du mandala I, et même du mandala VIII, l'ordre des grandes séries dont nous aurons à déterminer la nature dans le mandala X, enfin l'ordre des séries composées d'hymnes de même mètre dans le mandala IX, *par le nombre décroissant des hymnes de chaque série* ; 3° l'ordre des mandalas II à VII, *par le nombre (primitif) des hymnes*, mais ici *en gradation ascendante*..... Si cette démonstration est faite,

elle fournira un criterium souvent infaillible pour la restitution de la Samhitâ primitive, la combinaison des différents principes de classement avec les données intrinsèques ne laissant presque aucune place à l'arbitraire. »

4° *Mané, Thécel, Pharès et le festin de Balthasar*, par M. *Clermont-Ganneau* (*Journal asiatique*, 1886, n° 5). M. Clermont-Ganneau a publié dans le *Journal asiatique* son interprétation des mots mystérieux qui troublèrent le festin de Balthasar, d'après le livre de Daniel. Nous avons déjà parlé de cette interprétation dans une précédente chronique (t. XIV, p. 121); mais, comme nous ne la connaissions que par le compte rendu d'une séance de la Société asiatique, il s'est glissé quelques inexactitudes dans la description que nous en avons donnée. M. Clermont-Ganneau constate d'abord que l'inscription déchiffrée par Daniel n'est pas « mane, thecel, pharès », mais « menê menê, theqêl ou-pharsin. » Cettte différence entre le texte déchiffré et le texte interprété ne peut guère se concevoir que si l'on admet que l'auteur biblique avait affaire, non pas à de simples mots, mais bien à une phrase donnée, imposée, consacrée, dont il s'agissait de faire sortir, par voie d'allitérations et d'allusions, certaines significations adaptées aux circonstances qui le préoccupaient, c'est-à-dire à l'avénement des Perses. — Or, on retrouve sur la série des poids de Ninive, gravés dans une écriture aramaïsante et dans une langue voisine de l'hébreu, les trois noms de poids : mâméh (mine), chéqél (sicle), pharas (demi-mine). L'analyse de chacun des termes et leur combinaison amènent l'auteur à voir dans les cinq mots mystérieux un vulgaire dicton populaire roulant sur le rapport de la mine à la demi-mine et rentrant dans cet ordre d'idées auquel se rattachent nos locutions modernes telles que : deux et deux font quatre, ou, les deux font la paire. Il faudrait traduire : « mine par mine pesez les pherâs, » ou « une mine est une mine : pesez deux pherâs, » ou adopter toute autre combinaison analogue. Le prophète rattache à cette simple phrase un sens caché et divin, en profitant de l'équivoque du mot pharsin qui permet d'y voir une allusion aux Perses. Quant aux détails de la scène du ch. v de Daniel, M. Clermont-Ganneau croit qu'il faut les expliquer par la méthode iconologique, c'est-à-dire en les rattachant aux représentations plastiques dont l'auteur du livre biblique s'est vraisemblablement inspiré, telles que la représentation égyptienne du jugement des âmes pesées dans la balance ou la représentation chaldéenne de ce que l'on appelle des scènes d'initiation.

5° *Théosophie universelle. La théosophie chrétienne*, par lady Caithness, duchesse de Pomar (Paris, Carré, 1886; in-8 de 174 p.). M. Baissac a décrit autrefois à nos lecteurs les rêveries des théosophes modernes. L'auteur du livre que nous mentionnons ci-dessus est une adepte convaincue de la théosophie universelle. Son ouvrage échappe à toute discussion. Il se compose d'une série d'affirmations sans preuves et le plus souvent sans lien.

6° M. *T. Homolle*, professeur suppléant au collège de France, a soutenu, le mercredi 8 décembre, les deux thèses suivantes pour le doctorat devant la

Faculté des lettres de Paris, en Sorbonne : *De antiquissimis Dianæ simulacris deliacis*, et *Les Archives de l'intendance sacrée à Délos*. Nous aurons l'occasion de traiter avec plus de détails ces deux savantes études.

7. M. *Paul Sébillot* a publié, en français, dans l'*Archivio per le tradizioni popolari* une série de *contes de marins recueillis en Haute-Bretagne*. Ils se rapportent au rôle du diable et des animaux fantastiques à bord.

8° *Chrestomathie religieuse de l'Extrême-Orient*. — Les jeunes gens qui se vouent à l'étude des langues et des civilisations de l'Extrême-Orient et les professeurs chargés de les former se plaignent en général de la difficulté qu'ils éprouvent à se procurer pour un prix modique les textes nécessaires à leur instruction. Cette difficulté avait été ressentie d'une façon toute spéciale aux conférences sur les religions de l'Extrême-Orient à la section des sciences religieuses de l'École des Hautes-Études. La Société des études japonaises, à la demande de M. de Rosny, a bien voulu publier, dans une des dernières livraisons de ses Mémoires, une Chrestomathie religieuse de l'Extrême-Orient où l'on trouvera des textes chinois, tartares et japonais à l'usage des étudiants.

ANGLETERRE

Publications. — 1° On annonce la publication d'un nouvel ouvrage du professeur *Stokes*, de Dublin : *Ireland and the celtic Church* (Hodder et Stoughton). L'auteur décrit, avec la compétence qu'on lui connaît, l'origine et la propagation du christianisme celtique, l'état social de l'Irlande à l'époque de saint Patrick, l'invasion des Danois, les doctrines des moines irlandais, leur valeur scientifique et leur œuvre missionnaire. Son travail s'arrête à la conquête normande.

2° On nous annonce d'Angleterre la prochaine publication d'un ouvrage de M. W. W. *Rockhill*, attaché à la légation des États-Unis à Pékin, sur le *Thibet*. L'auteur a non seulement compulsé les documents déjà connus, mais en outre il a puisé à de nouvelles sources écrites et orales. Il a tiré un profit particulier des renseignements qui lui ont été fournis par des voyageurs chinois.

3° Le rév. *J. Macintyre* a publié dans le *Journal of the Royal Asiatic Society* (China Branch ; 1re livr., 1886), sous le titre de *Roadside religion in Manchuria*, un article très intéressant sur l'importance de la vénération des animaux dans le culte des Mandchoux et sur le rôle des divinités préposées aux maladies et aux infirmités. Les animaux les plus vénérés par les Mandchoux sont le renard, le serpent et l'hermine.

ALLEMAGNE

Études critiques sur le Nouveau Testament. — 1. *C. Weizsæcker. Das ostolische Zeitalter der christlichen Kirche* (Fribourg en Brisgau. Mohr, 1886).

M. Weizsæcker vient d'ajouter une nouvelle histoire des temps apostoliques de l'Eglise chrétienne à toutes celles que les théologiens allemands nous ont déjà données. C'est un fort volume gr. in-8 de VIII et 698 p. Les historiens de l'Église, en Allemagne, semblent préférer de plus en plus cette forme d'exposition historique à celle qui consiste à traiter les questions isolément dans des introductions aux livres du Nouveau Testament. Elle offre, en effet, de grands avantages, car elle permet de faire revivre dans des tableaux d'ensemble les différents groupes de la société chrétienne primitive, tout en maintenant l'unité du développement historique, et elle allège l'exposition de tout le bagage encombrant des discussions sur l'histoire du texte qui figure ordinairement dans les introductions et dans les commentaires. Son inconvénient, et il est grand, c'est de présenter à chaque instant comme résultats acquis des conclusions critiques sur la valeur ou la date des documents, auxquelles on prête ainsi un caractère de certitude qu'elles sont loin de posséder. Les histoires du siècle apostolique sont, en Allemagne, le pendant de nos histoires françaises des origines du christianisme; mais chez nous l'on préfère en général, avec raison, rattacher d'une façon plus intime l'histoire dite sacrée à l'histoire dite profane. Les théologiens allemands traitent plutôt le siècle apostolique en lui-même. — M. Weizsæcker est entièrement émancipé de toute autorité traditionnelle; il a l'esprit critique et le sens de l'histoire. Son livre est l'un des meilleurs qui ait paru sur le siècle apostolique. Il étudie successivement la communauté juive primitive; l'apôtre Paul, sa personne; sa théologie et ses rapports avec la communauté primitive; la mission paulinienne; le développement du christianisme autour des trois centres : Jérusalem, Rome et Éphèse; enfin la communauté chrétienne dans son culte, son organisation et sa discipline. Il y a dans cet ouvrage une foule d'aperçus neufs et ingénieux. C'est surtout l'histoire du christianisme johannique ou éphésien qui mérite d'attirer l'attention.

2. *B. Weiss. Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament.* (Berlin, Hertz, 1886, in-8 de XIV et 652 p.). M. Weiss est l'un des vétérans de la critique biblique en Allemagne. Il a vu défiler déjà pas mal d'hypothèses et de systèmes; aussi n'a-t-il pas été tenté d'abandonner sa méthode prudente et son attachement aux opinions traditionnelles. Hâtons-nous d'ajouter qu'il n'y a chez lui aucun parti pris dogmatique; il accepte toutes les conclusions qui lui paraissent sérieusement justifiées, quelles que puissent en être les conséquences. C'est un homme de science et non de parti. — L'auteur traite l'histoire du Canon et donne l'introduction aux livres qui composent le recueil canonique. Il ne s'occupe pas de l'histoire du texte. Le contraste entre le livre de M. Weiss et le livre de M. Weizsæcker est bien curieux. Voilà deux critiques également érudits, également indépendants, possédant tous deux à fond la matière : combien y a-t-il de points où ils s'accordent? La critique du texte a fait d'immenses progrès; l'histoire du canon peut être considérée comme achevée dans ses

grandes lignes. Mais l'histoire littéraire des livres du Nouveau Testament est encore bien incertaine et souvent contradictoire, malgré les flots d'encre qui ont coulé pour l'écrire dans ses moindres détails, ou peut-être à cause de cela. Elle a fourni de solides résultats négatifs en établissant ce que les livres canoniques ne sont pas et ce qu'ils ne contiennent pas. Le triage des résultats positifs est encore à faire sur beaucoup de points.

3. Les derniers travaux sur l'*Apocalypse* sont bien de nature à confirmer cette impression pessimiste. Déjà M. *Vœlter*, en 1885, dans un ouvrage intitulé *Die Entstehung der Apocalypse* (Fribourg), s'était attaqué à ce que l'on considérait depuis les travaux de MM. Reuss et Hitzig comme vérité acquise, savoir la date et la nature du dernier livre de la Bible. Il avait cherché à démontrer que l'Apocalypse n'est pas un ouvrage coulé d'un seul jet, mais un composé de divers ouvrages originairement distincts. M. Weizsæcker, dans son histoire des temps apostoliques, a repris cette thèse avec de nouveaux arguments auxquels on ne saurait refuser une certaine valeur. Voici maintenant un élève du séminaire théologique de Marbourg, M. *Eberhard Vischer*, qui prétend démontrer que l'Apocalypse est un écrit d'origine juive qui aurait été adapté à l'usage des chrétiens, moyennant quelques modifications, par un disciple de la fin du 1er siècle : *E. Vischer. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, II. 3. Die Offenbarung Johannis eine jüdische Apocalypse in christlicher Bearbeitung* (Leipzig, Hinrichs, 1886; in-8 de 137 p.). Et il ne s'agit pas ici d'une simple fantaisie comme il y en a chaque année un grand nombre dans le domaine de la littérature biblique et spécialement de l'Apocalypse. C'est une œuvre très sérieuse qui dénote, chez le débutant à laquelle elle doit le jour, une singulière maturité d'esprit et à laquelle M. le professeur Harnack n'a pas dédaigné d'apporter, dans un appendice, sa haute approbation. L'adaptation d'un écrit juif par un chrétien ne serait pas un fait unique dans l'histoire, comme on pourrait le penser à première vue. L'altération des apocalypses, selon que les circonstances se modifiaient, était d'usage courant dans le monde juif. D'après M. Vischer, la dissociation des éléments d'origine chrétienne et de ceux d'origine juive est facile à établir en se fondant sur le développement parallèle de la représentation juive du messie terrible, venant juger le monde, et de la description chrétienne de l'agneau qui a déjà paru et qui a racheté par son sang les âmes de toutes les nations. M. Vischer repousse l'hypothèse de M. Vœlter ; il n'admet pas que l'Apocalypse soit une compilation. A ses yeux, le document juif primitif aurait été écrit sous le successeur de Néron, avant l'an 70, tandis que l'interpolateur chrétien aurait vécu sous Domitien. Le travail de M. V. ne manquera pas de susciter une vive discussion. Elle a déjà commencé par une réplique de M. Vœlter.

Histoire de l'Église. — *B. Simson. Die Entstehung der pseudo-isidorischen Fælschungen in Le Mans* (Leipzig, Duncker et Humblot, 1886; in-8 de v et 138 p.). M. Bernhard Simson, professeur à l'Université de Fribourg, a déve-

loppé dans ce livre une opinion qu'il avait déjà indiquée dans la *Zeitschrift fur Kirchenrecht*. Il prétend démontrer que le célèbre recueil des Fausses Décrétales d'Isidore Mercator a été composé en France, au Mans, dans l'entourage de l'évêque Aldric (832-856). Par le style, la terminologie, les procédés de composition, l'usage de certains documents historiques communs, ce recueil offre les plus grandes ressemblances avec les *Gesta episcoporum Cenomanensium*, les *Gesta Aldrici* et les *Carmina Cenomensia*, qui sont l'œuvre d'un impudent faussaire et qui ont été composés principalement pour assurer le triomphe des prétentions de l'évêque du Mans sur le monastère de Saint-Calais. Les préoccupations de ce faussaire, d'ailleurs remarquablement intelligent, sont les mêmes que celles de l'auteur des fausses décrétales. Il veut consolider l'autorité et l'indépendance des évêques ; à cet effet il insiste sur l'autorité exclusive du pape, aux dépens des autorités civiles ou ecclésiastiques intermédiaires. — M. l'abbé Louis Duchesne, tout en faisant observer combien il reste encore de points à préciser pour mettre la thèse de M. Simson au-dessus de toute objection, déclare cependant l'accepter en principe (*Bulletin critique*, 1er décembre 1886). Il reste, en effet, à établir que le recueil du Pseudo-Isidore ne soit pas une combinaison de documents d'origine différente. L'unité d'auteur pour les *Gesta Aldrici* et les *Gesta pontificum Cenomanensium* peut également être discutée. Le travail de M. Simson n'en apporte pas moins beaucoup de lumière sur un des points obscurs de l'histoire ecclésiastique et sur une question d'un haut intérêt.

AUTRICHE-HONGRIE

L'évêque de Grosswardein, Mgr *Ipolyi*, a été foudroyé le 2 décembre, à l'âge de soixante-trois ans, par une attaque d'apoplexie. Mgr Ipolyi s'était distingué comme écrivain et archéologue. Son grand ouvrage *Magyar Mythologia* (Mythologie hongroise), qui parut en 1854, mérite notamment d'être mentionné. C'était la première tentative faite avec succès pour fixer les traditions religieuses des Magyars avant leur immigration en Europe et leur contact avec les autres peuples.

Une nouvelle revue d'histoire des religions. L'*Allgemeine Oesterreichische Literaturzeitung* annonce, dans un de ses derniers numéros, la fondation d'une revue allemande d'histoire des religions, publiée par M. J. Singer, à Vienne, aux frais d'un généreux ami des études d'histoire religieuse. Cette revue portera le titre de *Zeitschrift für die Geschichte der Religionen* et doit paraître deux fois par mois par livraisons de deux feuilles. Nous n'avons encore aucun autre renseignement sur son compte.

HOLLANDE

Publications. — 1. *D. C. Hesseling. De usu coronarum apud Græcos capita selecta* (Lugduni Batavorum, Brill, 1886; in-8 de 76 p.). C'est surtout la seconde partie de cette étude qui offre de l'intérêt. M. Hesseling y traite de l'emploi des couronnes chez les Grecs dans les fêtes de famille, dans les cérémonies religieuses et dans les réjouissances publiques. La première partie est consacrée à l'origine et à l'histoire des couronnes. L'auteur trouve leur origine dans le culte des arbres sacrés. D'abord le fidèle prend une branche de l'arbre, qui représente pour lui la divinité personnifiée dans l'arbre. On constate encore cette pratique dans les Dendrophories et les Daphnéphories. Plus tard la branche est recourbée pour être plus facilement fixée sur l'adorateur; elle devient aisément une couronne. Le sens primitif de la branche sacrée se perd, et la couronne devient un ornement sacré.

2. *G. A. Wilken. Iets over de beteekenis van de Ithyphallische beelden bij de volken van den Indischen archipel* (La Haye, Nijhoff, 1886; in-8 de 11 p.). L'auteur de cet opuscule est connu déjà par ses travaux sur l'animisme chez les peuples de l'archipel indien, par diverses publications relatives aux croyances populaires, surtout chez les Malais, et par son mémoire sur le matriarcat chez les Arabes. Dans la brochure que nous signalons d'après M. Barth (*Mélusine*, 5 décembre 1886), il étudie les pénates phalliques exposés dans les temples des ancêtres de certaines peuplades des îles. Il leur attribue un double rôle : assurer la fécondité et la prospérité, et écarter les influences des esprits malfaisants. Ce sont, d'après lui, des figures du soleil et de la lune.

3° M. *R. C. d'Ablaing van Giessenburg*, connu en Hollande par plusieurs publications sur la modification des conceptions religieuses de l'antiquité au sein du christianisme, se propose de publier prochainement en français un mémoire intitulé : *L'évolution des idées religieuses dans la Mésopotamie et dans l'Égypte.* Si l'accueil qui sera fait à ce travail est satisfaisant, l'auteur publiera un ouvrage plus étendu sur l'évolution des idées religieuses du monde antique.

BELGIQUE

Concours. L'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts en Belgique, classe des lettres, a ouvert plusieurs concours pour l'année 1888. Nous relevons, parmi les sujets proposés, le suivant qui est digne de tenter quelque historien ecclésiastique : « Une étude sur les mystiques des anciens Pays-Bas, y compris la principauté de Liège, avant la réforme religieuse du XVIe siècle; leur propagande, leurs œuvres, leur influence sociale et politique. » Le prix est de 1,000 francs. Les mémoires, rédigés en français, en flamand ou en latin, devront être adressés, francs de port, avant le 1er janvier 1888, à M. Liagre, secrétaire perpétuel, au palais des Académies.

SUÈDE

Concours. Le roi de Suède, Oscar II, a, au commencement de l'année 1886, institué deux prix pour récompenser le meilleur ouvrage sur deux sujets de haute importance, relatifs à la connaissance de l'Orient au point de vue historique et philologique : 1° L'histoire des langues sémitiques; 2° L'état de la civilisation des Arabes avant Mohammad. Voici les détails concernant le second sujet : « Comme sources, on devra principalement mettre à contribution les poésies antéislamiques et la tradition historique des Arabes, illustrées par les récits, choisis avec critique, des voyageurs modernes, ainsi que par les indications de l'Ancien Testament, des auteurs grecs, romains, syriens et juifs. Le fait que, dans un pays si peu favorisé par la nature, il a pu se former un peuple, qui a joué un rôle si important dans l'histoire de la civilisation humaine, est un problème qui demande une élucidation particulière. Bien qu'il soit impossible, en l'état de nos connaissances, d'écrire l'histoire de la civilisation des Arabes avant Mohammad, il existe cependant des traces d'une civilisation progressive à cette époque. Ces traces sont à enregistrer. L'auteur devra notamment rechercher quelle a été l'influence qu'ont exercée sur les Arabes les civilisations de certains peuples étrangers, tels que les Araméens, les Perses, etc. La commission ne demande pas une histoire spéciale de l'ancienne civilisation sabéenne. On désire que cet ouvrage soit composé de telle manière qu'il puisse être abordé par tout homme lettré. Les discussions rigoureusement scientifiques pourraient être reléguées à la fin du livre. La commission ne pourra examiner les ouvrages présentés qu'à condition qu'ils soient écrits dans une langue scandinave ou en latin, en allemand, en français, en anglais, en italien ou en arabe. Les manuscrits, sans nom d'auteur, mais portant une devise, devront être remis à l'un des membres de la commission au plus tard le 30 juin 1888. La librairie E. J. Brill se charge de l'impression et de la publication des deux ouvrages couronnés. »

La commission chargée de juger les mémoires se compose de MM. E. Blix, ministre de l'instruction publique et du culte en Norvège, le professeur H. L. Fleischer, à Leipzig; le professeur Th. Nœldeke, à Strasbourg; le professeur M. J. de Goeje, à Leyde; le professeur W. Wright, à Cambridge; le professeur I. Guidi, à Rome; M. Zotenberg, bibliothécaire à la Bibliothèque nationale, à Paris; le professeur E. Tegner et le docteur comte Carlo de Landberg, pour la Suède. Le prix, pour chacun des deux auteurs couronnés, consiste en une grande médaille d'or, d'une valeur d'environ 1,000 couronnes suédoises, et d'une somme de 1,250 couronnes suédoises.

ASIE

Voyage d'exploration dans l'Asie centrale. Nous reproduisons le passage suivant d'une lettre de Samarcande, adressée, le 6 novembre dernier, par

MM. Capus et Bonvalot, à la Société de géographie de Paris. Elle renferme quelques détails intéressants sur la situation religieuse dans l'Asie centrale. Les deux voyageurs allaient de Téhéran à Méched : « Semnân, Damgân, Chahroud, Sebzevar, Vichapour sont des villes sans caractère. Quelques mosquées en ruines, quelques beaux minarets ébréchés attirent l'attention de l'historien et lui prouvent que les plus beaux monuments de l'Asie datent de l'époque de la domination mogole. Bostân est la plus intéressante de ces villes, car elle a conservé quelques belles reliques des temps anciens, entre autres une curiosité architecturale, un minaret branlant du genre de celui qui se voit à Isfahân. Les minarets servaient probablement d'observatoires. La population est peu intéressante au point de vue moral, et nous n'hésitons pas à la mettre au-dessous des Bokhars et des Khiviens. D'immenses champs de pavots témoignent d'une mauvaise passion, qui n'est pas la seule de son genre. Les Turcomans méprisent souverainement ces malheureux; mais depuis que les Russes ont occupé Tchikichlar, ensuite Askhabad, puis Merv, les Turcomans ne mettent plus à l'épreuve l'absence d'esprit guerrier des Persans de l'ouest. Tous les villages depuis Damgân vers le Khorassan, sont fortifiés, et quelques-uns, comme Daouled-Abad, sont entourés d'un triple rempart de murs et d'un fossé. Le 25 mai, nous fûmes à Méched, capitale du Khorassan. C'est la ville la plus fanatique que nous ayons rencontrée jusqu'à présent en Asie centrale. Il est défendu à tout infidèle de pénétrer dans la partie de la ville appelée « Best » où repose, sous des coupoles bleues et dorées, l'iman Riza. De toutes les contrées de la Perse les pèlerins accourent en foule au tombeau du saint. La route de Méched à Téhéran est couverte en ce moment d'Arabes des environs de Kerbélah qui abandonnent tout pour accourir, avec femmes et enfants, aux lieux saints. Ainsi que les pèlerins de la Mecque, ils transportent souvent avec eux les cadavres de leurs amis morts avec le désir de reposer à côté de l'iman Riza. Il y a cinq ans, les Sunnites nous logeaient dans les mosquées, au milieu des villages du Kohistan. A Méched, les Chiites nous écharperaient dans l'enceinte du « Best ». Ils nous défendirent de faire de la photographie dans les rues. »

Le christianisme au Japon. — Voici le résumé d'un curieux article publié au printemps dernier par le *Japan Weekly Mail* (8 mai 1886) sous la signature d'un chrétien indigène. Il constate d'abord que les dispositions des Japonais à l'égard du christianisme sont devenues plus favorables à mesure qu'ils se sont ouverts davantage à la civilisation européenne. Mais les succès des missionnaires chrétiens sont encore bien minimes en proportion des efforts qu'ils ont tentés pour convertir le Japon. Depuis vingt ans qu'ils sont à l'œuvre, ils n'ont guère fait plus de 5,000 prosélytes, en comptant les adeptes de toutes les confessions chrétiennes. L'auteur croit pouvoir expliquer cet insuccès par trois raisons : 1° les divisions entre les diverses missions; il y en a plus de vingt différentes représentées au Japon et souvent en rivalité les unes avec les autres;

2° le manque d'argent ; 3° l'insuffisance de développement scientifique chez les missionnaires. Il emploient à l'égard des Japonais les mêmes moyens de conversion et le même langage qu'à l'égard des sauvages, en sorte qu'ils ne peuvent faire de recrues que parmi les basses classes. Le Japonais, dit-il, est essentiellement rationaliste. Ni le bouddhisme, ni le sintauisme n'ont été l'objet d'une foi aveugle au Japon comme ils ont pu l'être ailleurs. Il faut présenter au Japonais une religion scientifique, un christianisme élevé au-dessus des étroitesses de toutes les confessions et de toutes les sectes.

Il nous a paru curieux de laisser la parole à ce Japonais qui ne raisonne pas si mal. Il doit être, sans le savoir peut-être, un ami de l'Histoire des religions.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 29 octobre.* M. *Maspero* présente une publication de M. *Victor Loret* : *La tombe d'un ancien Égyptien.* C'est la leçon de réouverture du cours d'archéologie professé par l'auteur à la Faculté des Lettres de Lyon. Les connaissances de M. Loret en botanique lui ont permis de reconnaître les plantes nommées dans les inscriptions ou dans les papyrus, et de reconstituer quelques-uns des parfums égyptiens les plus répandus, dont les recettes ont été retrouvées sur les murs des temples et dans les textes, par exemple le kyphi et le tasi. Ces parfums étaient d'un usage constant dans les cérémonies du culte d'Isis et de Sérapis. Ils se répandirent en Grèce et à Rome en même temps que les divinités alexandrines.

Séance du 5 novembre. On sait quelle importance les populations du moyen âge accordaient à la possession de reliques, surtout de reliques insignes. Elles protégeaient leurs possesseurs, opéraient de nombreux miracles et attiraient des bénédictions, spirituelles et temporelles, sur les localités où elles étaient conservées. Les reliques étaient l'objet d'échanges ou de cadeaux entre les princes ou les dignitaires ecclésiastiques; mais elles étaient aussi un objet d'ardente convoitise. Les vols de reliques étaient fréquents. M. *Le Blant* a réuni dans une très curieuse notice les appréciations des chroniqueurs sur des larcins de ce genre, soit au moyen âge, soit même à une époque toute voisine de la nôtre. Il résulte de son travail que, si l'on met à part quelques fidèles cultivés, l'opinion générale des chrétiens excusait le vol des reliques à cause des saintes dispositions du voleur. L'exemple le plus caractéristique cité par M. Le Blant, parce qu'il résûme les autres sous une forme typique, c'est l'histoire de l'abbé qui pénètre, à la suite des croisés, dans un sanctuaire de Constantinople; il menace de mort le gardien si ce dernier ne consent pas à lui révéler la cachette des reliques importantes conservées en cet endroit; c'est un voleur, dit le chro-

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

niqueur, mais c'est un saint voleur (*prædo sanctus*). — M. *Holleaux* fait une communication sur des fragments de statues découverts par lui au cours des fouilles du temple d'Apollon Ptoos. Ce sont les restes d'une statue qui appartient à la série des figures archaïques d'Apollon, seconde manière. M. Holleaux les compare à l'Apollon de Piombino (Louvre) et à l'Apollon Strangford (Musée britannique), et se croit autorisé à voir dans les trois statues les reproductions d'un même original qui serait l'Apollon Didyméen, de Canachos de Sicyone, dans le temple des Branchides, près de Milet. Les fragments découverts par M. Holleaux ne sont certainement pas postérieurs au ve siècle. — Dans cette même séance, M. *Bergaigne* fait une communication sur le classement des hymnes du Rig-Véda et sur les indices que cette division fournit pour la critique du texte.

Séance du 12 novembre. M. *G. Perrot* entretient l'Académie des monuments découverts dans la Syrie septentrionale par une mission allemande que dirigeait M. de Puchstein. Il les rapproche de ceux qu'il a décrits dans son *Exploration archéologique de la Galatie*. On y voit souvent des divinités ailées, des rois ou des prêtres représentés sur un lion accroupi. Les inscriptions ne sont pas déchiffrées. Ces monuments sont ordinairement attribués aux Héthéens ou Hittites mentionnés dans la Bible et dans les inscriptions égyptiennes. — M. *Charles Robert* revient sur une inscription du Hiéraple, près Forbach, qu'il a publiée, sous toutes réserves, en 1873, dans la première partie de l'*Epigraphie de la Moselle* : *Minuris Lucanus V. S. L. M.* Mis en possession d'une transcription du texte, aujourd'hui perdu, et qui porte *Miniieris* = *Mineris*, M. Robert propose de lire : *Minervis*, l'*R* et le *V* étant souvent conjugués au moyen d'un petit trait qui a pu échapper aux premiers interprètes. Si cette conjecture est fondée, l'inscription du Hiéraple nous prouverait que les Gaulois du nord-est auraient, après la conquête romaine, adoré des Minerves comme ils adoraient des Mères, des Junons et des Mars (noms au pluriel). — M. *Gaston Paris*, en présentant le livre de M. *Cosquin*, *Contes populaires de la Lorraine*, insiste sur l'antiquité des contes populaires. La civilisation bouddhiste les a propagés, mais les travaux des égyptologues montrent qu'elle ne les a pas inventés; plusieurs de ces contes (par exemple ceux de Rampsinit et des Deux frères) se retrouvent déjà dans l'ancienne Égypte.

Séance publique annuelle du 19 novembre. Jugement des concours (voir plus haut la *Chronique*). — M. *Maspero* lit un mémoire sur les *Momies royales d'Égypte récemment mises au jour*. L'Académie avait déjà reçu communication du procès-verbal du dépouillement de ces momies (séance du 18 juin; voir notre compte rendu, tome XIII, p. 395). M. Maspero est entré, cette fois, dans des détails plus circonstanciés sur les personnages dont il s'agit et sur l'état de leurs momies. Voici quelques parties de son discours que nous reproduisons d'après le journal le *Temps* : « Les grands-prêtres d'Amon, à qui la loi confiait la garde des momies royales, avaient retiré les princes de la XIXe et de la XXe

dynastie, Ramsès Ier, Séti Ier, Ramsès II, Ramsès III, des tombeaux somptueux qu'ils occupaient dans le Bab el-Molouk. C'était pour les sauver des voleurs; on les avait transportés d'abord dans une dépendance du tombeau d'Amenhotpou Ier, où la plupart des membres de la XVIIIe dynastie se trouvaient déjà réunis. Quand la race des grands-prêtres d'Amon s'éteignit à son tour, un fils de Sheshonq Ier, Ouapout, transféra les momies royales dans le tombeau où dormaient les dernières générations de la famille sacerdotale : prêtres et rois reposèrent côte à côte pendant près de trente siècles . . . . . .

« Séti Ier et Ramsès II sont d'un type assez différent. Ils se rattachaient par les femmes à l'ancienne lignée; mais ce qu'ils avaient en eux de sang royal ne leur avait donné aucun des traits qui distinguent les Thoutmos des Amenhotpou. Ils se ressemblent beaucoup l'un l'autre, plus peut-être que se ressemblent d'ordinaire le père et le fils; mais Séti a l'expression plus douce et plus intelligente, Ramsès II a plus de vigueur et de fierté. Tous deux sont dans un état de conservation telle qu'on les jurerait morts depuis quelques jours à peine, et pourtant trois mille ans et plus se sont écoulés depuis qu'ils régnèrent sur l'Égypte. Ramsès III leur appartient encore par les traits du visage, mais les procédés d'emmaillotement employés pour lui ne sont déjà plus ceux dont on s'était servi pour ses illustres prédécesseurs. Il semble qu'en sortant des troubles qui l'avaient agitée pendant près d'un demi-siècle, l'Égypte ait voulu redoubler de luxe et de recherche pour tout ce qui touchait à la personne des vivants et des morts. Les momies furent habillées avec plus de soin; les tissus furent de meilleure qualité, les bandages plus serrés, plus épais, mieux enroulés autour du corps et de manière à exclure plus complètement l'air et la lumière. Un masque de linge fin enduit de résine et de poix cache le visage : des peaux d'oignon couvrent la bouche et les yeux; d'espace en espace, on rencontre une enveloppe de linge poissé comme le masque de la figure. La plupart des bandelettes ont été fabriquées par les membres vivants de la famille ou par les serviteurs, dans le temple d'Amon, et portent la date de la fabrication, tracée à l'encre, parfois brodée au fil de couleur. Des serviettes et des écharpes entières méthodiquement pliées garnissent les jambes, les bras, la tête; elles sont bordées de raies rouges et bleues et frangées aux deux extrémités. Quelquefois une sorte de natte, tressée très lâche avec de la paille fine, est roulée autour de la momie au tiers environ de l'épaisseur totale. Une toile grossière, sur laquelle est peinte une scène d'adoration, cache le maillot. »

Séance du 3 décembre. Élection de M. *Croiset* en remplacement de M. Jourdain.

Séance du 17 décembre. M. *Le Blant* envoie de Rome une description des travaux entrepris pour dégager le monument circulaire qui contenait la tombe de Lucilius Pætus. La cella contient trois tombes en forme d'arcosolium. Plus tard les parois de stuc ont été garnies de loculi comme dans les catacombes, et au ve siècle l'on a creusé sous le couloir primitif une nouvelle galerie également

garnie de loculi. Il y avait une véritable nécropole autour du monument. On a trouvé quelques cippes funéraires avec inscriptions, des squelettes d'enfants avec des colliers composés d'objets qui avaient la propriété de détourner le mauvais œil, tels que des scarabées, des lièvres, un phallus, une clochette, une tortue, un éléphant, etc.

Séance du 24 décembre. Élections de MM. *de Goeje* (de Leyde) et *Bretschneider* (médecin de l'ambassade russe à Pékin) comme correspondants étrangers, et de M. *Chabaneau,* professeur à la Faculté des Lettres de Montpellier, comme correspondant national.

II. Société de Géographie. — *Séance du 17 décembre.* M. *Désiré Charnay* entretient la Société de sa dernière mission archéologique au Yucatan. Il était allé à Izamal, une ville sainte des anciens Mayas, avec l'espoir de retrouver les bas-reliefs qui, d'après Landa, ornaient autrefois les pyramides. Il n'en a trouvé qu'un petit nombre, mais il a découvert pendant ses recherches, sur les murs de la plate-forme inférieure des pyramides, des peintures murales d'un grand intérêt. Grâce à sa parfaite connaissance des antiquités mexicaines, M. Charnay a pu reconstituer une pyramide et un temple toltecs, avec leur polychromie, en combinant ses découvertes d'Izamal avec celles d'autres débris. Les formes générales du monument ainsi reconstitué, la variété et l'éclat des couleurs, rappellent les pagodes et les monuments de l'Asie décorés de briques peintes. Au nord de Valladolid M. Charnay a retouvé une ville inconnue, appelée Ek-Balam (Tigre noir), qui date d'une époque de décadence, après la chute de l'empire toltèque, alors que le Yucatan était divisé en un grand nombre de petites principautés. Ces constructions appartiennent à la même civilisation que les précédents. Dans l'île de Jaïna, au nord de Campêche, sur la côte occidentale, M. Charnay a découvert un ancien cimetière maya dont il a rapporté de nombreux objets qui sont actuellement exposés au musée du Trocadéro.

III. Journal asiatique. — Septembre-octobre : *A. Bergaigne*, la Samhitâ primitive du Rig-Veda. (Voir notre chronique.) *Senart*, Étude sur les inscriptions de Piyadasi (suite).

IV. Revue historique. — Novembre-décembre : Vicomte *G. d'Avenel*, Le clergé français et la liberté de conscience sous Louis XIII.

V. Revue critique d'histoire et de littérature. — 8 novembre : *Bachofen*, Antiquarische Briefe. (C. r. par M. *Théodore Reinach* : sur le rôle sacramentel et chthonique du nombre 8 chez les peuples anciens et sur l'avunculat ou l'autorité de l'oncle maternel dans la famille primitive.) *Freudenthal*, Ueber die Theologie des Xenophanes. (C. r. par M. *F. Picavet*.) *Lipsius*, Die Pilatusacten kritisch untersucht. (C. r. par M. *A. Sabatier* : le texte actuel ne permet aucune induction certaine sur les premières origines de ces documents.) — 22 novembre : *A. de Ruble*, Antoine de Bourbon et Jeanne d'Albret, t. IV. (C. r. par M. *T de L.*; renseignements intéressants sur l'assemblée de Saint-Germain et le massacre de Vassy.)

VI. Revue archéologique. — Septembre-octobre : *Jean Gozzadini*, Les fouilles archéologiques et les stèles funéraires du Bolonais. *H. Gaidoz*, Un sacrifice humain à Carthage (voir la Chronique). *Paul du Chatelier*, Le tumulus de Kerlan-en-Goulien.

VII. Revue des Deux-Mondes. — 1er décembre : *Ernest Renan*, Les origines de la Bible; la Loi (la suite au 15 déc.). — 15 décembre : *Ernest Lavisse*, Études sur l'histoire d'Allemagne; l'entrée en scène de la papauté. (Voir la Chronique sur ces trois articles.)

VIII. Revue politique et littéraire. — 13 novembre : *Ch. Lévêque*, Le mysticisme au XIIe siècle. Hughes de Saint-Victor.

IX. Mélusine. — 5 novembre : *H. Gaidoz*, Croyances et pratiques des chasseurs. *J. Tuchmann*, La fascination (suite) : Les femmes qui accouchent d'animaux. *H. Gaidoz*, Les vaisseaux fantastiques (suite). — 5 décembre : *André Lang*, Le lièvre dans la mythologie. *Israël Lévi*, Marina judaica. *H. Gaidoz*, Le jeu de saint Pierre. *L. F. Sauvé*, Croyances et superstitions vosgiennes. Remèdes populaires et superstitieux des montagnards vosgiens.

X. L'Homme. — 25 juillet : *Paul Sébillot*, Les dents de lait. — 10 septembre : Les légendes de Paris (même auteur).

XI. Mémoires de la Société des études japonaises. — 1886, no 2 : *G. von der Gabelentz*, L'œuvre du philosophe Kuan-Tsi, traduction et notes. *L. de Rosny*, Les dieux primordiaux du sintauïsme. Livres sacrés et philosophes chinois traduits en mandchou. — No 3 : Chrestomathie religieuse de l'Extrême-Orient.

XII. Archives de la Société américaine de France. — 1886, no 1 : *L. de Rosny*, L'écriture hiéroglyphique dans l'ancienne Amérique en dehors du foyer de la civilisation mexicaine. — No 2 : *Paul Gaffarel*, Possibilité de relations entre l'Amérique et l'ancien continent dans l'antiquité. *Rémi Siméon*, Chrestomathie Nahuatl.

XIII. Annales de la Faculté des Lettres de Caen. — 1886, no 4 : *L. Lehanneur*, Les chrétiens en présence de la société antique, d'après Tertullien.

XIV. Bibliothèque de l'École des Chartes. — XLVII, no 4 : *Paul Tournier*, Un adversaire inconnu de saint Bernard et de Pierre Lombard.

XV. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — VI, 5 : *André Pératé*, La mission de François de Sales dans le Chablais (Documents inédits tirés des Archives du Vatican). *L. Auvray*, Notice sur le cartulaire de N.-D. de Bourgmoyen de Blois. *Ernest Langlois*, Le rouleau d' « Exsultet » de la bibliothèque Casanatense.

XVI. Revue celtique. — VII, 3 : *Stokes*, Find and the Phantoms. *Loth*, Le mystère des trois rois.

XVII. La Révolution française. — 14 novembre : *Victor Jeanvrot*. Pierre Suzor, évêque constitutionnel de Tours.

XVIII. Bulletin de la Soc. de l'Hist. du protestantisme français. — Novembre. *Jules Bonnet*, La tolérance du cardinal Sadolet. *Ph. Corbière*, Introduction de la Réforme en Rouergue. *A. Erichson*. La sainte Cène dans le temple de Charenton en 1613. *H. L. Bordier*, L'Église de Paris en 1716.

XIX. La Controverse et le Contemporain. — 15 octobre. *Albert du Boys*, Une revanche de la liberté religieuse sur le tombeau d'un martyr (Thomas Becket). *Paul Allard*, Les chrétiens sous Claude le Gothique (268-270). *Ricard*, L'abbé Maury avant 1789; le clergé français dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle. Le P. *van den Gheyn*, La science des religions (fin). — 15 novembre : Le P. *J. Corluy*, La seconde venue du Christ et les premiers chrétiens. — 15 décembre : L'abbé *Fillion*, L'authenticité du quatrième évangile (1er article). *Albert du Boys*, L'anglicanisme considéré comme religion d'État.

XX. Revue de théologie et de philosophie. — 1886, n° 1 : *F. van Goens*, La foi d'après les synoptiques. *A. Revel*, La parousie (2e art.). *J.-J. Parander*, La religion du comte Tolstoï. — N° 2 : *H. Chavannes*. Le canon des saintes Écritures et sa délimitation. *H. Lecoultre*, Le séjour de Calvin en Italie d'après des documents récents. *G. Baldensperger*, Les origines de l'essénisme. — N° 4 : *H. Vuilleumier*, Quelques pages inédites d'un réformateur trop peu connu. — N° 6 : *Th. Byse*, Mythe et légende dans l'Ancien Testament, d'après H. Schultz.

XXI. Revue théologique. — 1886, n° 1 : *Godet*, L'enseignement de saint Paul concernant la vie future. *H. Blanc-Milsand*. Les travaux de la critique moderne relativement au Pentateuque. — N° 3 : *de Pressensé*, La religion de Zoroastre.

XXII. Revue de Belgique. — 15 novembre et 15 décembre. *A. Gittée*, Le folklore et son utilité générale.

XXIII. Bulletin de l'Académie royale de Belgique. — N° 8 : *de Harlez*, Coup d'œil sur l'histoire et l'état actuel des études avestiques.

XXIV. Muséon. — N° 5 : *Beauvois*, Deux sources de l'histoire de Quetzalcoatl. *G. Massaroli*, Essai d'interprétation assyro-chaldéenne. (Description du Bit-Zida.)

XXV. Academy. — 26 octobre. The orientalist congress. Semitic and aryan sections. *T. E. Warren*, The tropary of Ethelred (Sur le manuscrit d'un graduel de la fin du xe siècle). *A. H. Sayce*, A new Hittite inscription (Sur l'inscr. de Koklitolu; voyez les art. de MM. *Cheyne* et *Neubauer* dans le n° suivant). — 30 octobre : *S. Beal*, A new translation of Fâ-Hien (Sur la traduction de M. Legge). — 6 novembre : *A. H. Sayce*, The Amorites and the teraphim (Sur l'étymologie des mots *teraphim* et *rephaim*.) — 13 novembre : *H. G. Tomkins*, Hittites and Amorites. — 11 décembre : *A. Neubauer*, The Kenites. — 18 décembre : *G. W. Collins*, The Moabite stone (Observations sur l'interprétation de la stèle de Mésa, au Louvre, par MM. Smend et Socin).

XXVI. Athenæum. — 4 décembre : *A. Neubauer*, Azazel and the goat

worship (Azazel serait une divinité thériomorphe à laquelle on envoyait un bouc expiatoire).

XXVII. Contemporary Review. — Décembre : *Joseph Thomson*, Mohammedanism in central Africa.

XXVIII. Journal of the R. asiatic soc. of Great Britain. — XVIII, 3 : *Talbot*, The rock-cut caves and statues of Bamian. *Sewell*, Early buddhist symbolism. *Bertin*, The pre-accadian Semites. *Pincott*, The arrangement of the hymns of the Adi Granth.

XXIX. Presbyterian Review. — Octobre : *Green*, Hosea's testimony to the Pentateuch. *Moffat*, The crusad against the Albigenses.

XXX. Orientalist. — II, 9 et 10 : *Counsel*, On the origin of folklore. *Pannabokhe*, Translation of the Jatakas. *Shamsiden*, Ramazân fast. *De Silva*, Kathâlankâraya. *Rosairo*, Tamil folklore. *Bish. of Colombo*, Dummedha-jataka translated.

XXXI. American journal of archæology. — II, 3 : *Ward*, On oriental antiquities (3e art.). A god of agriculture.

XXXII. Indian Antiquary. — Octobre : Religion of the Arabs. *W. Elliot*, Early history of Pegu. — Novembre : *Murray-Aynsley*, Discursive contributions towards the comparative study of asiatic symbolism (suite).

XXXIII. China Review. — XIV, 6 : *Edkins*, The Yi-king and its appendices. *Parker*, The Tau-Têh King remains. *Edkins*, Astrology in ancient China. *Giles*, The remains of Lao-Tzu.

XXXIV. Jahrbuch des kgl. deutschen archaeol. Instituts. — I. 3 : *Fabricius*, Das Platæische Weihgeschenk in Delphi. *Graef*, Peleus und Thetis.

XXXV. Sitzungsberichte der kgl. preussischen Akad. der Wissenschaften zu Berlin. — Nos 46-47 : *Schottmüller*, Bericht ueber die archivalischen Forschungen zur Geschichte und den Process des Tempelherrn-Ordens.

XXXVI. Sitzungsberichte der kgl. Akad. der Wissenschaften zu Wien. Philos. hist. Kl. — CXII. 2 : *Hartel*. Bibliotheca patrum latinorum hispaniensis, National Bibliotek in Madrid (suite). *Zingerle*, Der Paradiesgarten der altdeutschen Genesis.

XXXVII. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. — *N*° 9 : *Hartert*, Ueber Religion und Lebensweise der Bevœlkerung in den von ihm bereisten Gegenden des Nigergebietes, sowie ueber Handel und Verkehr daselbst.

XXXVIII. Beitræge zur Kunde der Indogermanischen Sprachen. — XII, 1 et 2 : *Fick*, Die ursprüngliche Sprachform und Fassung der Hesiodischen Theogonie. *Geldner*, Yasna 30. *Wilhelm*, Iranica. *De Harlez*, Das Alter und die Heimath des Avesta.

XXXIX. Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutsch-

land. — N° 1 : *Hoeniger*, Zur Geschichte der Juden im frühern Mittelalter, I. (Voir n° 2.) — N° 2 : *Bresslau*, Diplomatische Erläuterungen zu den Judenprivilegien Heinrichs IV. *Wolff*, Zur Geschichte der Juden in Oesterreich.

XL. Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. — N° 10 : Der historische Hintergrund und die Abfassungszeit des Buches Esther und der Ursprung des Purim-Festes. *Theodor*, Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige Palæstinensische Cyklus (suite).

XLI. Ausland. — N° 39 et 40 : *Browski*, Die Jeziden und ihre Religion. — N° 48 : *V. Scala*, Die Berge im Zend-Avesta.

XLII. Globus. — N° 14 : *Hubad*, Die Entstehung der Welt nach slavischem Volksglauben. — N° 16 : *Brincker*, Die Omunaborombongasage der Herero (Ova-herero) und ihre ethnologisch-mythologische Bedeutung.

XLIII. Deutsche Rundschau für Geographie und Statistik. — IX, 1 : *Mahé de la Bourdonnais* et *Marcel*, Der Buddhismus in Birma.

XLIV. Nord und Süd. — Décembre : *Bodenstedt*, Die heiligen Stätten in ihrer Bedeutung für Russland.

XLV. Hermes. — XXI. 4 : *Detlessen*, Das Pomerium Roms und die Grenzen Italiens. *Th. Mommsen*, Die Tatiuslegende. *A. Erman*, Die Herkunft der Faijumpapyrus.

XLVI. Zeitschrift für Philosophie und philisophische Kritik. — LXXXIX. 2 : *Markus*, Die Yoga-Philosophie nach dem Râjamârtanda dargestellt.

XLVII. Archiv für die Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters. — II. 3 et 4 : *Ehrle*, Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne. *Denifle*, Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre. *Ehrle*, Ludwig der Baier und die Fraticellen und Ghibellinen von Todi und Amelia im Jahre 1328.

XLVIII. Oesterreichische Monatschrift für den Orient. — N° 9 : *V. Hellwald*, Alexander Hosie's Reise im südwestlichen China. *V. Nassakin*, Von der Messe in Nishni Nowgorod.

XLIX. Historiches Jahrbuch. — VII. 4 : *Ehses*, Die Politik Clemens VII bis zur Schlacht von Pavia (3e art.). *Sauerland*, Anmerkungen zum päbstlichen Urkunden-und Finanzwesen während des groszen Schisma. *Finke*, Drei verdächtige Urkunden Gregors IX.

L. Preussische Jahrbücher. — Die Entstehungsgeschichte des christlichen Dogmas.

LI. Baltische Studien. — N° 3 : *U. Jahn*, Hexenwesen und Zauberei in Pommern.

LII. Theologische Literaturzeitung. — 1886, N° 24 : *Hilgenfeld*, Judenthum und Judenchristenthum (c. r. par M. *A. Harnack*). *J. Bollig* et *Paul de Lagarde*, Johannis Euchaitorum metropolitæ quæ in codice vaticano graeco 676 supersunt (C. r. détaillé par M. *K. J. Neumann*.)

LIII. Theologische Studien und Kritiken. — 1887, n° 1 : *Muller*, Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des XIV° Jahrh. *Ryssel*, Die Anfänge der jüdischen Schriftgelehrsamkeit.

LIV. — Zeitschrift für Kirchengeschichte. — VIII. 4 : *V. Schultze*, Zur Geschichte Konstantins des Groszen. *Joh. Gottschick*, Hus, Luthers und Zwinglis Lehre von der Kirche (fin).

LV. Jahrbücher für protestantische Theologie. — XIII. 1 : *Voigt*, Melanchton's und Bugenhagen's Stellung zum Interim und die Rechtfertigung des letzteren in seinem Johannes-Commentar. *Feine*, Zur synoptischen Frage (2e art.). *V. Soden*, Der Epheserbrief. *Schüren*, Zu Adrianos (moine et exégète du Ve siècle). *Gelzer*, Zur Praxis der Ost-rœmischen Staatsgewalt.

LVI. Katholik. — Septembre : Apostolicitæt des Jacobus-Briefes nach Inhalt und Form. Die ersten Glaubensboten in Meklenburg. (Voir Octobre.)

LVII. Rivista storica italiana. — III, 3 : *La Mantia*, Origine e vicende dell' inquisizione in Sicilia.

LVIII. Archivio per lo studio delle tradzioni popolari. — V. 2 : *Pitré*, Alberi e piante negli usi e nella credenze popolari siciliane. *Nardo Cibele*, La festa di S. Martino in Belluno. *Ferraro*, Tradizioni ed usi popolari ferraresi. *Castellani*, Un canto et una leggenda delle Marche.

LIX. Nuova Antologia. — N° 22 : Bertolini, Clemento XIV e la soppressione dei gesuiti.

LX, Revista de Espagna. — N°s 443 et 445 : *Sala y Villaret*, La teologia en España.

LXI. O Instituto. — Novembre 1886 : *Joaquim Maria Rodrigues de Brito*, O Christianismo (O Messianismo).

LXII. Theologisch Tijdschrift. — Novembre 1886 : *J. van Loon*, Dr. D. Vœlter's Hypothese ter oplossing van het Ignatiaansche vraagstuk. *Dr. D. Vœlter*, Neueres über die Apokalypse.

LXIII. Theologische Studien. — IV. 3-5 : *Muller*, Malebranche en zijne godsleer. — *Baljon*, De Testamenten der XII Patriarchen. *Daubanton*, Het apocryphe boek « Sophia Jesu Sirach » en de leertype daarin vervat (Voir n° 6). *Van Toorenenbergen*, Het oorspronkelijk Mozaische in den Pentateuch fin). *Kleyn*. Keizer Justinianus I en de christelijke kerk. — N° 6 : *Weyland*. Compilatie en omwerkingshypothesen tœgepast op de Apokalypse van Johannes.

BIBLIOGRAPHIE[1]

GÉNÉRALITÉS

Maurice Vernes. L'histoire des religions. Son esprit, sa méthode et ses divisions. Son enseignement en France et à l'étranger. Paris, Leroux, 1887, in-12 de 281 p.

Comte *Goblet d'Alviella.* Introduction à l'histoire générale des religions. Résumé du cours public donné à l'Université de Bruxelles en 1884-1885. Bruxelles, Muquardt; Paris, Leroux, 1887, in-8 de VIII et 176 p.

A. Reiners. Die Pflanze als Symbol und Schmuck im Heiligthume von den frühesten Zeiten bis jetzt. Ratisbonne, Verlagsanstalt, 1886, in-8 de VIII et 223 p.

J. Fritz. Aus antiker Weltanschauung. Die Entwicklung des jüdischen und griechischen Volkes zum Monotheismus. Hagen, Risel, 1886, in-8 de IV et 433 p.

Paul Regnard. Sorcellerie, magnétisme, morphinisme, délire des grandeurs. Paris, Plon, Nourrit, in-8 avec 120 grav.

Paul Gibier. Le spiritisme (le fakirisme occidental). Paris, Doin, 1886.

De Pressensé. L'ancien monde et le christianisme (t. I de l'Hist. des trois premiers siècles de l'Église chrétienne). Paris, Fischbacher, 1887, in-8 de XV et 669 p.

S. Rubin. Geschichte des Aberglaubens bei allen Vœlkern mit besonderem Hinblicke auf das jüdische Volk. Vienne (chez l'auteur; en hébreu), 1887, in-8 de 182 p.

CHRISTIANISME

Th. Ziegler. Geschichte der christlichen Ethik. Strasbourg, Trubner, 1886, in-8 de XVI et 594 p.

A. Hauck. Kirchengeschichte Deutschlands, T. I; Bis zum Tode des Bonifatius. Leipzig, Hinrichs, 1887, in-8 de VIII et 557 p.

1) En dehors des nombreux ouvrages mentionnés dans la *Chronique* et dans le *Dépouillement des périodiques*.

R. Scherer. Handbuch des Kirchenrechts, I, 2. Graz, Moser, 1886, in-8 de VIII et p. 309-687.

F. Wiegand. Der Erzengel Michael in der bildenden Kunst. Stuttgart, J. F. Steinkopf, 1886, in-8 de V et 83 p.

P. Hinschius. Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland. T. IV, 1. Berlin, Gutentag, 1886.

Henri Lasserre. Les saints Évangiles, traduction nouvelle publiée avec l' « imprimatur » de l'archevêché de Paris. Paris, Palmé, in-18 de 640 p.

V. Courdaveaux. Saint Paul d'après la libre critique en France. Paris, Fischbacher, in-16 de VIII et 149 p.

J. Hermann. Essais sur l'origine du culte chrétien dans ses rapports avec le judaïsme. Paris, Fischbacher, 1886, in-8 de VII et 63 p.

J. H. Friedlieb. Das Leben Jesu Christi des Erlœsers. Paderborn, Schœningh, 1887, in-8 de XII et 481 p.

E. Vischer. Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung. Mit einem Nachwort von *A. Harnack.* Leipzig, Hinrichs, 1886, in-8 de 137 p.

D. Voelter. Die Offenbarung Johannis, keine ursprüngliche jüdische Apokalypse. Tubingue, Heckenhauer, 1887.

A. Hilgenfeld. Judenthum und Judenchristenthum. Leipzig, Fues, 1886, in-8 de 122 p.

B. Weiss. Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament. Berlin, Hertz, 1886, in-8 de XIV et 643 p.

A. Link. Christi Person und Werk im Hirten des Hermas. Marbourg, 1886, in-8 de 64 p.

V. H. Stanton. The jewish and christian Messiah; a study in the earliest history of christianity. Édimbourg, Clark, 1886, in-8 de 414 p.

A. Harnack. Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege. Leipzig, Hinrichs, 1886, in-8 de III et 59 p.

J. L. Kreyher. Annæus Seneca und seine Beziehungen zum Urchristenthum. Berlin, Gaertner, 1887, in-8 de VIII et 198 p.

W. D. Killen. The Ignatian epistles entirely spurious : a reply to the Dr Lightfoot. Édimbourg, Clark, 1886, in-8 de 96 p.

F. X. Pleithner. Aelteste Geschichte des Breviergebetes oder Entwicklung des kirchlichen Stundengebetes bis in das Ve Jahrh. Kempten, Kœsel, 1887, in-8 de XIV et 319 p.

A. Eichhorn. Athanasii de Vita ascetica testimonia collecta. Halle, Niemeyer, 1886, in-8 de 62 p.

Delattre. Archéologie chrétienne de Carthage; fouilles de la basilique de Damous-el-Kavita. Lyon, Missions catholiques, 1886, in-8 de 71 p.

J. P. Migne. Patrologiæ græcæ t. XXXVII; S. Basilius Cæsariensis, t. IV. Paris, Garnier, 1886, in-8 à 2 col. de 781 p.

J. P. Migne. Patrologiæ latinæ, t. II. Tertulliani opera omnia, t. posterior. Paris, Garnier, 1886, in-8 à 2 col. de 794 p.

A. Roesler. Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Clemens. Ein Beitrag zur Kirchen-und Dogmengeschichte des IVe und Ve Jahrh. Fribourg en Brisgau, Herder, 1886.

S. Ephraem Syri. Hymni et sermones, quos... ed. Th. Lamy, t. II. Malines, Dessain, 1886, in-4 à 2 col. de XXIII et 832 p.

A. Jahn. Des h. Eustathius, Erzb. von Antiochien, Beurtheilung des Origenes betreffend die Auffassung der Wahrsagerin I Kœn. XXVIII und die desbezügliche Homilie des Origenes. Leipzig, Hinrichs, 1886, in-8 de XXVII et 75 p.

P. J. Ficker. Die Quellen für die Darstellung der Apostel in der altchristlichen Kunst. Altenbourg, 1886, in-8 de 60 p.

B. Simson. Die Entstehung der pseudo-Isidorischen Falschungen in Le Mans. Leipzig, Duncker.

F. Stœber. Quellenstudien zu dem laurentianischen Schisma (498-514). Vienne, Gerolds, 1886, in-8 de 81 p.

L. A. Hoppensack. Winfried-Bonifatius. Paderborn, Schœningh, 1886.

P. Capello. Vita di S. Brunone, fondatore di Certosini. Neuville-sous-Montreuil, Duquat, 1886, in-8 de VII et 424 p.

G. Madelaine. Histoire de S. Norbert, fondateur de l'ordre de Prémontré et archevêque de Magdebourg, d'après les manuscrits et les documents originaux. Lille, Desclée de Brouwer, 1886, in-8 de XII et 564 p.

L. Salembier. Petrus de Alliaco. Lille, Lefort, 1886, in-8 de LXIX et 384 p.

K. *Müller.* Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des XIVe Jahrh. Gotha, F. A. Perthes, 1886, in-8 de XII et 172 p.

W. Wattenbach. Ueber die Inquisition gegen die Waldenser in Pommern und der Mark Brandenburg. Berlin, Reimer, 1887.

J. Wyclif. Tractatus de benedicta incarnacione, now first printed from the Vienna and Oriel mss by E. Harris. Londres, Trübner, 1886, in-8 de XXX et 271 p.

V. Vattier. John Wyclyff. Sa vie, ses œuvres, sa doctrine. Paris, Leroux, 1886, in-8 de VI et 347 p.

A. Jundt. L'Apocalypse mystique du moyen âge et la Matelda de Dante. Paris, Fischbacher, in-8 de 76 p.

U. Tammen. Kaiser Friedrich II und Pabst Innocenz IV in den Jahren 1243-1245. Leipzig, 1886, in-8 de 52 p.

A. Pokorny. Die Wirksamkeit des Legaten des Pabstes Honorius III in Frankreich und in Deutschland. Krems, Oberrealschule, 1886, in-8 de 41 p.

W. Martens. Die Besetzung des pæbstlichen Stuhls unter den Kaisern Heinrich III und Heinrich IV. Fribourg en Brisgau, Mohr, 1887.

O. Ringholz. Des Benedictinerstiftes Einsiedeln Thætigkeit für die Reform deutscher Klœster vor dem Abte Wilhelm von Hirschau. Fribourg, Herder, 1886, in-8 de 53 p.

Corpus reformatorum, V. LIX : J. Calvini opera quæ supersunt omnia. Edd. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss. V. XXXI. Brunswick, Schwetske, 1886, in-4 de 842 p.

F. Salles. Annales de l'Ordre teutonique ou de Sainte-Marie de Jérusalem depuis son origine jusqu'à nos jours. Paris, Palmé; Vienne, Braumüller, 1887.

Albert Desjardins. Les sentiments moraux au XVIe siècle. Paris, Pedone-Lauriel, 1886, in-18.

J. Hergenroether. Leonis X Pontificis Maximi regesta, fasc. 4. Fribourg en Brisgau, Herder, 1886.

K. Rothenhäusler. Die Abteien und Stifte des Herzogthums Württemberg im Zeitalter der Reformation. Stuttgart, Deutsches Volksblatt, 1886, in-8 de XVI et 269 p.

B. Gebhardt. Adrian von Çorneto. Ein Beitrag zur Geschichte der Curie und der Renaissance. Breslau, Preuss, 1886.

K. Mayr-Deisinger. Wolf Dietrich von Raittenau, Erzb. von Salzburg (1587-1612). Munich, Rieger.

Ch. Pradel. Un négociateur protestant sous le règne de Louis XIII, Jean de Bouffard Madiane (1597-1674). Toulouse, Bouladoure-Privat, 1886, in-8 de 24 p.

J. Soffner. Geschichte der Reformation in Schlesien, fasc. 1. Breslau, Aderholz, 1886, in-8 de IV et 182 p.

J. Ludwig. Die reformierte Gemeinde in Fredericia (Danemark). Brême, Müller, 1886, in-8 de 137 p.

F. Scaduto. Stato e chiesa nelle Due Sicilie dai Normanni ai giorni nostri (sec. XI-XIX). Palermo, Amenta, 1887, in-8 de VIII et 803 p.

P. Wurm. J. Valentin Andreæ, ein Glaubenszeuge aus der Zeit des dreizigjährigen Krieges, mit Auszügen aus seiner Schriften. Calw, Vereinsbuchhandlung, 1887, in-8 de 240 p.

A. H. Hore. The church in England from William III to Victoria. Londres, Parker, 2 vol.

C.H. Crookshank. History of methodism in Ireland, t. II : The Middle Age. Londres, Woolmer, 1886, in-8 de 488 p.

A. Ritschl. Geschichte des Pietismus, t. III : der Pietismus in der lutherischen Kirche des XVIIe und XVIIIe Jahrhundert, 2e partie. Bonn, Marcus, 1886, in-8 de IX et 469 p.

J. H. Overton. The evangelical revival in the XVIII century. Londres, Longmans, 1886, in-12 de 208 p.

J. F. von Schulte. Der Altkatholicismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland. Giessen, Roth, 1886.

L. Jeantet. Le protestantisme vu de Genève en 1886. Paris, Plon, Nourrit.

JUDAISME ET ISLAMISME

G. d'Eichthal. Mélanges de critique biblique. Paris, Hachette, 1886, in-8 de III et 406 p.

E. Mahler. Biblische Chronologie und Zeitrechnung der Hebræer. Vienne, Koneggen, 1887, in-8 de XIV et 204 p.

E. Hull. Memoir on the geology and geography of Arabia Petræa, Palestine and adjoining districts. Londres, 1886 (Palestine Exploration fund), in-4 de X et 145 p. avec pl.

E. Herrmann. Prolegomena zur Geschichte Sauls. Lœbau, 1886, in-8 de IV et 50 p.

H. Blanc-Milsand. Les travaux de la critique moderne relativement au Pentateuque. Paris, Fischbacher, 1886, in-8 de 39 p.

R. Finsler. Darstellung und Kritik der Ansicht Wellhausens von Geschichte und Religion des Alten Testamentes. Zurich, Schulthess, 1887, in-8 de 91 p.

C. A. Briggs. Messianic prophecy. The prediction of the fulfilment of redemption through the Messiah. A critical study of the messianic passages of the Old Testament in the order of their development. Édimbourg, Clark, 1886, in-8 de 532 p.

A. Eckstein. Geschichte und Bedeutung der Stadt Sichem. Berlin, 1886, in-8 de 50 p.

R. P. Smith. Daniel, an exposition of the historical portion of the writings of the prophet Daniel. Londres, Nisbet, 1886, in-8 de 338 p.

Harnischmacher. Essenorum apud Judæos societatis origines exponuntur et historia. Bonn, Gymn. Pr., 1886.

M. Bloch. Die Ethik in der Halacha. Buda-Pesth, chez l'auteur, 1886.

Lady *Magnus.* Outlines of Jewish history from B. C. 586 to 1885. Londres Longmans, 1886.

Hartwig Derenbourg. La Science des religions et l'Islamisme. Paris, Leroux in-18 (Bibl. orient. elzévirienne).

James Basset. Persia, the land of the Imans. Londres, Blackie, 1886.

F. Wüstenfeld. Fachr-ed din, der Drusenfürst und seine Zeitgenossen. Gœttingue, Dieterich, 1886.

LES RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

J. Kuhl. Homerische Untersuchungen. Jülich, Progr., 1886.

M. Reinkens. De Aeschyli Danaidibus. Dusseldorf, Gymn. Progr., 1886.

F. Hiller von Gærtrigen. De Græcorum fabulis ad Thraces pertinentibus quæstiones criticæ. Berlin, Haude et Spener, 1886, in-8 de 84 p.

G. Attinger. Beitræge zur Geschichte von Delos bis Ol. 153. 2. Frauenfeld, Huber, 1887.

T. Homolle. De antiquissimis Dianæ simulacris deliacis. Paris, Vieweg, 1887.

E. Pfleiderer. Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee, nebst Anhang ueber heraklitischen Einflüsse im alttestamentlichen Koheleth und besonders im Buche der Weisheit sowie in der ersten christlichen Literatur. Berlin, Reimer, 1886, in-8 de IX et 354 p.

J. Stuhrmann. Die Idee und die Hauptcharaktere der Nibelungen. Paderborn, Schœning, 1886, in-8 de 79 p.

L. Laistner. Der Archetypus der Nibelungen. Munich, Verlag für Kunst und Wissenschaft, 1886.

RELIGIONS DE L'ASIE

Edwin Arnold. Asia revisited. Londres, Trübner, 1886.

Maurice Jametel. La Chine inconnue. Paris, Rouam, 1886.

J. Schwab. Das altindische Thieropfer, mit Benutzung handschriftlicher Quellen bearbeitet. Erlangen, Deichert, 1886.

A. Bastian. Indonesien oder die Inseln der Malayischen Archipel, 3e livr.; Sumatra und Nachbarschaft. Berlin, Dümmler, 1886.

FOLK-LORE

G. Heeger. Ueber die Trojanersage der Britten. Munich, Oldenbourg, 1886.

Emmanuel Cosquin. Contes populaires de Lorraine comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangers et précédés d'un essai sur l'origine et la propagation des contes populaires européens. Paris, Vieweg, 2 vol. in-8.

Paul Sébillot. La deuxième série des Légendes, Croyances et Superstitions de la mer. Les Météores et les Tempêtes. Paris, Charpentier, 1 vol. in-18.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUATORZIÈME

ARTICLES DE FOND

Pages.

L'empereur Julien (suite et fin), par M. *Albert Réville*..... 1 et 145

L'étude de la religion égyptienne. Son état actuel et ses conditions. — Introduction à un cours sur la religion de l'Égypte à l'Ecole des Hautes Études, par M. *E. Lefébure*..... 26

Le sacrifice de la chevelure chez les Arabes, par le Dr *Ignaz Goldziher*. 49

La croyance à l'immortalité de l'âme chez les anciens Irlandais, par M. *Georges Dottin*..... 53

Le sens primitif des mots latins *Augur* et *Genius*, par M. *Paul Regnaud*. 67

La religion chaldéo-assyrienne, par M. *E. de Pressensé*..... 73

Les Institutions ecclésiastiques d'Herbert Spencer et l'évolution du sentiment religieux, par M. le comte *Goblet d'Alviella*..... 95

Le pessimisme moral et religieux chez Homère et Hesiode (1er article), par M. *J.-A. Hild*..... 168

Le code sacerdotal pendant l'exil, par M. *J. Halévy*..... 189

Du merveilleux dans Lucain, par M. *Maurice Souriau*..... 203

La religion et le théâtre en Perse, par M. *Edouard Montet*..... 277

Vritra et Namoutchi dans le Mahâbhârata, par M. *Léon Feer*..... 291

Le christianisme chez les anciens Coptes (1er article), par M. *E. Amélineau*..... 308

L'histoire des religions. Sa méthode et son rôle, d'après les travaux récents de MM. Maurice Vernes, Goblet d'Alviella et du P. van den Gheyn, par M. *Jean Réville*..... 346

MÉLANGES ET DOCUMENTS

Le septième congrès international des orientalistes. — Session de Vienne, par M. *L. de Milloué*..... 219

Une dernière version russe de la Fille aux bras coupés, par M. *Léon Sichler*..... 228

REVUE DES LIVRES

Pages.

Andrew Lang. La Mythologie (M. *Albert Réville*) 233

R. B. Anderson. Mythologie scandinave. Légendes des Eddas (M. *E. Beauvois*) 236

R. Smend et *A. Socin*. Die Inschrift des Kœnigs Mesa von Moab (M. *A. Carrière*) 238

Charles Piepenbring. Théologie de l'Ancien Testament (M. *Etienne Coquerel*) 241

A. Reichenbach. Die Religionen der Vœlker nach den besten Forschungsergebnissen bearbeitet (M. *Jean Réville*) 245

CHRONIQUES 117, 248, 364

DÉPOUILLEMENTS DES PÉRIODIQUES ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES 126, 262, 382

BIBLIOGRAPHIE 136, 270, 391

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

BL
3
R4
t.13-14

Revue de l'histoire des religions

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

N BROS
ORONTO